SZEGED

Convietuirea
EGYÜTTÉLÉS

Revista românilor din Seghedin

- MINORITATES
- ISTORIE
- INTERCULTURALITATE
- ÎNVĂȚĂMÂNT
- ARTA CUVÂNTULUI
- TRADIȚII
- ANIVERSARE
- SEMN DE CARTE

Anul 10 * nr. 1– 4. * 2006

Revista trimestrială **Conviețuirea** – Együttélés
este editată de:
Catedra de limbă şi literatură română
a Universității din Seghedin
Autoconducerea Minorității Române din Seghedin
Asociația Culturală a Românilor din Seghedin
Parohia Ortodoxă din Seghedin

Apariția revistei este susținută financiar de:
Autoconducerea Minorității Române din Seghedin
*

Colegiul redacțional
TIBERIU BOCA, NICOLAE BOCŞAN,
MIHAELA BUCIN redactor, AUREL CHIRIAC, PETRU CÎMPIAN,
MIHAI COZMA, ŞTEFAN CRÂSTA, ANA HOȚOPAN, EVA IOVA,
MISKOLCZY AMBRUS, VALERIU LEU
Coperta: ŞTEFAN OROIAN

Editor responsabil şi coordonator: Gheorghe Petruşan

Adresa redacției
Szegedi Tudományegyetem
Juhász Gyula Tanárképző Főiskolai Kar
Román Nyelv és Irodalom Tanszék
6725 SZEGED, Hattyas sor 10
Telefon/Fax: 62/546-093
E-mail: petrusan@jgytf.u-szeged.hu
ISSN 1417-0078
*

Scrierile reflectă părerea personală a autorilor, păstrând ortografia originală a manuscriselor.
Kérjük szerzőinket, hogy floppyn, CD-n vagy csatolt file-ban küldjék el kéziratait!
Autorii sunt rugați să trimită materialele publicabile pe dischetă, CD-ROM ori ataşate la e-mail.

SZEGEDI EGYETEMI KIADÓ

Szegedi Egyetemi Kiadó
Juhász Gyula Felsőoktatási Kiadó

Conviețuirea

Együttélés

Anul 10 * nr. 1–4 * 2006

SUMAR — TARTALOM

MINORITATES

Miskolczy Ambrus: A magyarországi román ortodoxok 3
Dr. Hoczopán Anna: Az elmúlt negyedszázad román nemzetiségi történeti kutatása 9
Varga Attila: Erdélyi vándorlástörténetek 16

ISTORIE

Dr. Nicolae Bocşan: Ideologie şi acţiune politică la Eftimie Murgu 1842–1845 39
Alexandru Ardelean: Cu ocazia celei de-a 50-a aniversări – Revoluţia maghiară din 1956 şi România 55
Weber Péter: Mitul mareşalului Antonescu în România post-comunistă 59

INTERCULTURALITATE

Ion Buzaşi: Andrei Mureşanu şi Petőfi Sándor – *Paralelă între Cântec Naţional (Nemzeti Dal) şi Deşteaptă-te române* 67
Vasas Emilia: Observaţii cu privire la întrebuinţarea limbii române de către vorbitori maghiari 70

ÎNVĂŢĂMÂNT

Dr. Oláh János: In memoriam: magyar katonai középiskolák 77

ARTA CUVÂNTULUI

Oana-Aurelia Gencărău: Proverbul. Tipologia sensurilor 84
Miskolczy Ambrus: A *Cigányiász* boldogságtana és filozófiája 88
Nagy Levente: Draculától a Vasgárdáig 102

TRADIŢII

Otilia Hedeşan: Cercetări etnologice de teren în România comunistă 109
Mihaela Bucin: Identitatea şi statut socio-economic la românii din Ungaria 120
Mihaela Nubert Cheţan, Cristina Gafu, Armand Guţă: „Betâra rumânschi limba cuvintăm".Istroromânii. Repere identitare culturale în contemporaneitate. 132

ANIVERSARE

Ibos Éva: In memoriam Kohán György (1910–1966) 143

SEMN DE CARTE

Marieta Gavra: Memoriile lui Mircea Eliade 153
Dr. Dorin Chira: Traducerea: de la funcţie la rol 156
Elena Munteanu: Ana Radici Repisky, *Plopi la capătul lumii*, Jula, 2003 159
Drd. Nicu Stejerean: G. Gruiţă, *Moda lingvistică 2007. Norma, uzul şi abuzul*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2006 167
Drd. Ioana Sonea: Integrarea ca o nuntă şi cafteala politică. O analiză a metaforei în presa scrisă 171

A magyarországi román ortodoxok

Miskolczy Ambrus

A magyarországi román ortodoxok világát a magyarországi keleti kereszténység történetének összefüggéseiben és közép- valamint délkelet európai térség multikulturális szövevényében kell vizsgálni. Hiszen a magyarországi román ortodoxok valamiféle határterületen éltek. Ott ahol a magyar Alföld keletén a két nyelvterület, a magyar és a román egymásba ékelődött, miközben a képet színezte ugyancsak ortodox görög és szerb elemek jelenléte. Az előző jellegzetes (multi)etnikai foglalkozási szórványcsoport, amelynek egységét görög kultúrája is biztosította. A szerbek viszont a 17. század végén a török alól felszabaduló Magyarországon az ortodoxia fő erősségét alkották. A Habsburg Birodalomban és Magyarországon az uralkodó vallás a római katolikus volt. A birodalmi államrezon is ennek erősítését diktálta. A központi hatalom támogatásával kibontakozó ellenreformáció így hozta létre azokat a püspökségeket, északon, Munkácson, nyugatabbra Nagyváradon (és az erdélyi Balázsfalván), amelyek a mai magyarországi románság egy részét is magukhoz vonzották. Ennek a katolizációnak az ellensúlya a karlócai érsekség, majd 1848-tól patriarchátus volt. A szerbek ugyanis a déli török határon fontos honvédő katonai szerepet játszottak, hűségük záloga egyházi életük önállóságának biztosítása volt. A karlócai érsek valamennyi magyarországi ortodox, így a románok egyházfője is volt. Fennhatóságának kiterjesztése a románokra azt jelentette, hogy a magyarországi és erdélyi román ortodoxia minden hivatalos szervezeti kapcsolata a havaselvi és moldvai ortodoxiával megszűnt, bár az anyanyelvű liturgia igényeinek biztosítására a könyvforgalom, ha a birodalmi politika tiltotta is, megmaradt. Karlóca tehát valamiféle védőernyőt jelentett, és a keleti kereszténységnek hol potenciális, hol valóságos szövetségese volt a protestantizmus. A román egyházi nyelv részben a reformáció hatására, részben ezen hatás ellensúlyozására hódított teret, fokozatosan kiszorítva az egyházi szláv liturgiát. És mivel a két protestáns felekezet, az evangélikus és a református hívei a katolikus elsőbbséget és nyomást igyekeztek elhárítani, ezek hangadói, alkalmanként, az ortodoxok helyzetének javítását, 1790-től az ortodoxia törvényes felekezetté nyilvánítását szorgalmazták, amire végül a reformkori előzmények nyomán 1867–68-ban került sor. Ekkor szilárdult meg az ún. történelmi egyházak és felekezetek jogi egyenjogúsága, ami a mai felekezeti szabadság történeti alapját biztosítja — Isten dicsőségére és az emberiség javára.

Napjainkban Magyarországon mintegy tízezer aktív román nemzetiségi tudattal rendelkező magyar állampolgár él mintegy 25 helységben. Származás szerint másfélszer ennyien lehetnek román vagy részben román származású állampolgárok. Túlnyomó többségük ortodox. Jelenleg 20 egyházközség alkotja a gyulai püs-

pökséget, amelyet 1999-ben hoztak létre, pontosabban az 1946 után felállított vikáriátusságot püspökség rangjára emelték. A Magyarországi Román Ortodox Egyházmegye püspöke Sofronie atya.[1] *A magyarországi románok* reprezentatív kismonográfiája (Szerzői: Petrusán György, Martyin Emília, Kozma Mihály) és Teodor Misaroş egyháztörténeti műve szerint ma 18 román ortodox templom működik, amelyek java részét még a 18. században építették. Ezek a következők:

Hajdú-Bihar megye: Darvas (Darvaş, kb. 1779), Körösszakál (Săcal, 1759), Körösszegapáti (Apateu, kb. 1748), Mezőpeterd (Peterd, 18. század vége), Vekerd (Vecherd, 18. század vége), Zsáka (Jaca, 1791).

Békés megye: Battonya (Bătania, 1784, közösen a szerbekkel, 1872 óta önálló), Békés (Bichiş, 1789), Békéscsaba (Bichişciaba, 1837), Csorvás (Ciorvaş, kápolna, 1900), Elek (Aletea, 1934), Gyula–Miklósváros (Giula, 1824), Gyula–Krisztinaváros (Giula, 1864), Kétegyháza (Chitighaz, 1716), Méhkerék (Micherechi, 1849), Puszta-Ottlaka (Otlaca, 1907), Sarkadkeresztúr (Crîstor, Kápolna, 1943.)

Csongrád megye: Magyarcsanád (1808).

Budapest: 1900. (Korábban a görögökkel és a macedorománokkal használták a Duna-parti ortodox templomot.)

A 18–19. században emelt templomok stílusa és arculata jellegzetesen barokk. Ez a stílus a nyugati kereszténység önkifejezési formája. Az ikonosztáz és a belső kiképzés jellegzetesen keleti. A falusi tájnak és a városképnek jellegadó román ortodox templomok tehát a kulturális kölcsönhatások élő monumentumai. A gyulai Szent Miklós katedrális a klasszicizáló ragyogást az újabb idők egyes modern festészeti irányzatainak elemeivel gazdagítja. Békés az ortodoxia barokkos pompájának hangulatát élteti. Körösszegapáti és Méhkerék elmúlt évtizedekben megújított templomainak belsője, az egész falfelületet kitöltő festményeivel a mai román ortodox templomfestészet élő dokumentumai.

A templomok világa leképezi a társadalmi világot, a küszködést, a mindennapi létharcot, az Isten dicsőségében és jóságában megnyugvást kereső megigazulási vágyat és demonstrációs effektust. A pusztaottlakai templomot egyetlen adományozó emelte, a többieket a hívők közössége. A templomok a magyarországi ortodox románság néma történelméről és politika alatti politikájáról, a lét igényéről tanúskodnak.

---

[1] Sofronie atya sajnos nem vállalta a jelen mű számára tanulmány készítését, de erkölcsi támogatását fejezte ki a főszerekesztőnek: „Bízva abban, hogy sikeres alkotás részesei lehetünk, kérem Isten áldását mindarra, amit Isten dicsőségére és az emberiség javára tesz." Ezen az úton fejezem ki hálámat barátomnak, Ioan Octavian Rudeanu aradi teológiai tanárnak, akinek köszönhetem, hogy — amikor a debreceni Református Teológián doktori tanulmányait végezte — megismertette velem a magyarországi román ortodoxok múltjának és hitéletének egyes lényeges kérdéseit, azok emberi arcát, amely a különböző publikációkban nehezen jelenik meg.

A magyarországi ortodox románság története mindenekelőtt falvak és papok története, hogy a klasszikus történetíró, Nicolae Iorga kifejezésével éljünk, aki egyik máig is izgalmas kis könyvében a „Falvak és papok" cím alá foglalta az erdélyi románság múltját. A mai magyarországi románok őseinek nagy része a török pusztításokat követő országos népmozgalmak, az újjátelepedés során került mai lakhelyére, nem egy helyt azok mellé, akiket már őshonosnak tekinthettek. Földesúri fennhatóság alatt, a nagybirtokok komplex életében integráltan jobbágyként és zsellérként élték a hasonló sorsúak életét, hasonló gondoktól gyötörve, hasonló örömökben osztozva. Történelmük az országos történelem része, és a 19. századi politizálódás sodrában néhány kiemelkedő egyéniség került ki ebből a világból, pontosabban ennek városi szegmentumából. Ilyen a Gyulán született Moise Nicoară, aki hazájától messze szakadva az európai politikában is próbálja szavát hallatni, vagy ilyen Moise Bota, az ugyancsak gyulai születésű tanár, aki könyvkiadással kísérletezik, és a nagyok emlékét próbálja tovább éltetni a történeti emlékezetben. Gyulán született az a Teodor Pop, aki földbérlő vállalkozóként az aradi román kulturális egyletre hagyott viszonylag jelentős vagyont. Honfitársa David Voniga olyan ortodox pap volt, aki 1894-ben Gyulán *Lumina* (A fény) címmel lapot is adott ki, de lelkipásztori tevékenységét már Temesvár mellett fejtette ki. A macedoromán szórványból emelkedett ki Emanuil Gojdu és Andrei Şaguna.

Amikor a továbbiakban Nicoară, Şaguna és Gojdu munkásságának néhány mozzanatáról szót ejtünk, akkor elsősorban az ortodox közösségek mindennapi létkérdéseit, azok súlyát és történelmi dimenzióit próbáljuk érzékeltetni. Ha egy-egy szóval kellene ezen személyiségeket jellemezni, akkor azt mondhatnánk, hogy Nicoară a harcos, Şaguna a szervező és Gojdu az adakozó.

Moise Nicoară (1784–1861) toll- és kardforgató értelmiségi, a legenda szerint I. Ferenc az ifjú Ferdinánd főherceg nevelésében is szerepet szánt neki, a napóleoni háborúk alatt a nemesi felkelésben tiszti rangot ért el. A román ortodoxia érdekében kétfrontos harcot vívott: a szerb ortodox egyházi hierarchia és a görög katolikus térítés ellen. A nagyváradi görög katolikus püspökség ugyanis élve a legmagasabb állami támogatással igyekezett különböző kedvezmények ígéretével megnyerni azokat az ortodox románokat, elsősorban papokat, akik a szerb hierarchia nyomása miatt nem tudtak érvényesülni. Az áttért papok pedig aztán a falu népét vagy annak egy részét is magukkal vitték, a templom pedig szintén hitet cserélt. A folyamat, amelyet Lucian Blaga kifejezésével „vallásos nomadizmus"-nak nevezhetünk, tömeges jelleget öltött. Mint jeleztük a magyar liberális ellenzék kemény fellépése a vallásszabadság érdekében, majd a forradalom vetett véget ennek a csendes, ám a családok életét feldúló polgárháborúnak. (1846-ban Magyarcsanád ortodox románjai is áttértek, majd aztán néhány év múlva vissza.) Nicoară társaival az udvart kérvényeivel ostromolta. Így szerepe volt abban, hogy az uralkodó 1812-ben Aradon román tanítóképzőt állított fel, majd 1822-ben teológiai intézetet. Az ügyük igazába belefeledkező törhetetlen harcosok sorsa

azonban az ő sorsában is beteljesült. Mindenkivel konfliktusba keveredett, miközben saját maga is játszott azzal a gondolattal, hogy mint román elnyerje az aradi püspökséget. Az uralkodót, zsarnoki magatartása miatt egyenesen felelősségre vonta. Így aztán nem csoda, hogy útja a börtönbe vezetett. Gyulán is raboskodott, 1825-ben Bukarestbe távozott, évekig élt Konstantinápolyban, nyugati nagykövetekhez intézett önéletrajzi mozzanatokban gazdag feljegyzésekkel próbálta a nagyhatalmakat megnyerni a román nemzeti törekvéseknek, miközben már egyszerűen elmeháborodottnak tekintették. Mindenesetre aktivitásának is szerepe lehetett abban, hogy 1829-ben először románt választottak és neveztek ki az aradi egyházmegye élére.

A történelem dialektikáját mi sem érzékelteti jobban, mint ami 1848–1849-ben történt. Az egykori konzervatív bihari szolgabíró Ioan Dragoş elérte a forradalmi önvédelmi harcot irányító Kossuth Lajosnál, hogy az aradi egyházmegye papjai zsinatot tarthassanak. Erre a zsinatra 1849 márciusában és áprilisában Köröskisjenőn került sor. A mintegy száz résztvevő között Gyuláról és Mezőpeterdről találunk képviselőt. Ezen a zsinaton a magyarországi román nemzeti mozgalom célkitűzéseiből egyházi téren, ami lehetségesnek bizonyult, azt sikerült megvalósítani, anélkül hogy a további lépések előtt az utat eltorlaszolták volna. A politikai kérdésektől, mint abban előre megállapodtak, tudatosan távol tartották magukat. Viszont a személyes ellentétek sem kerültek napirendre, holott az egyébként mélyen liberális és a románok irányában megértő államtitkár, Szász Károly éppen a különböző csetepatéktól tartva, nem javasolta a zsinat összehívását. Márpedig a zsinat az egyházszervezet és az iskolai oktatás korszerűsítésében teljes sikert ért el. Eltörölték az iskolában a testi büntetést, és az életkori sajátosságokhoz igazodó tantervet dolgoztak ki. Az egyházi autonómiában pedig a demokrácia követelményeire hivatkozva nagyobb súlyt biztosítottak a világi elemnek, ami ellen az episzkopális elvhez mereven ragaszkodó püspök, Gherasim Raţ ugyan tiltakozott, de hiába, mert az egyenes jelleméért tisztelt talpasi plébánost, Ştefan Chirilescut választották meg az egyházmegyét irányító püspöki helytartónak. Az aradi egyházmegye ezzel gyakorlatilag kivált a karlócai pátriárka alatti hierarchiából, ami egy lépés volt a nagy cél felé: a magyarországi és erdélyi ortodox románok autonómiájának biztosítása felé. A forradalom és szabadságharc leverése után mintegy 90 magyarországi ortodox román papot felfüggesztették, és perbe fogtak, majd jó néhányukat még azzal is megalázták, hogy Temesvár piacán levágták szakállukat, körbenyírták reverendájukat és kalapjukat. Ebben a légkörben a kisjenei zsinathoz is való hűség jeleként értékelhető, hogy a körösszegapáti pap nem vágta ki a körrendeletek jegyzőkönyvéből az 1848–49-es körleveleket, hiába írták elő a felső hatóságok a nagy idők dokumentumainak kiiktatását a történeti emlékezetből.

A magyarországi és erdélyi ortodox románok autonómiáját Andrei Şaguna (1809–1873) valósította meg. A nagy egyházfő Miskolcon született, moszkopoljei eredetű macedoromán családban. Atyja ugyan áttért a katolikus vallásra, és őt

formálisan katolikus szellemben kellett volna nevelni, amikor a pesti egyetemen tanult, akkor az itteni macedoromának ortodox és nemzeti szellemű közegében annyira megszilárdult ősei hitében, hogy mihelyt nagykorú lett, ortodoxnak nyílvánította magát. Egyetemi jogi tanulmányai végeztével a verseci szerb-román teológiai intézetben jegyezte el magát a papi hivatással. Majd a szerb kolostorok világában mélyítette el teológiai tudását, 1846-ban az erdélyi egyházmegye élére került, ahol szervezői képességeiről tett tanúságot. Az ortodoxia teokratikus világképének megfelelően politikailag lojális volt a mindenkori állami főhatalomhoz. Így 1848 őszéig a magyar kormányhoz is, majd 1848 őszén a habsburgiánus népfelkelést mellé állt, 1849 telén vállalta azt, hogy behívja a havaselvi orosz segítséget, az 1860-as években azt a politikai vonalat képviselte, amely feltételek nélkül elfogadta a birodalmi alkotmányos centralizációt, majd végül igazodott ahhoz is, hogy az uralkodó elfogadta az osztrák-magyar dualizmust, miközben az erdélyi román nemzeti mozgalom a passzív ellenállás taktikáját választotta, és mélyen elítélte a román ortodox egyházfőt. Ekkor Andrei Şaguna már több volt mint erdélyi érsek. Az 1860-as évek derekára a román ortodoxok elérték azt, hogy kiváljanak a karlócai központú hierarchiából, és Nagyszeben székhellyel megalakult az erdélyi és magyarországi román ortodox érsekség. A szerbektől való elválás fájdalmas folyamat volt, Battonya és Magyarcsanád szerb és ortodox hívei még sokáig pereskedtek. Bizonyos sérelmek még máig is élnek karlócai körökben, miközben a román történelmi emlékezetben egyre inkább elhomályosul az egykori szimbiózis emléke, bár Şaguna nagy diplomáciai érzékkel járt el. Politikai érzékéről tett tanúságot akkor is, amikor gyorsan kidolgozta az új érsekség szervezeti szabályzatát, amelyet a magyar Vallási és Közművelődési Minisztérium szintén gyorsan, 1868-ban elfogadott, annál is inkább, mert Şaguna ifjúkora óta jó viszonyban állt a liberális miniszterrel, Eötvös Józseffel. Így részben az erdélyi református és részben a magyarországi szerb egyházi önkormányzat egyes elemeinek figyelembevételével és átvételével olyan román egyházi autonómiát állítottak fel, amelyben a világi elem a kor liberális szemléletének megfelelően komoly szerepet kapott. A magyarországi román nemzeti mozgalom így a politikai ellentétek ellenére is szorosan összefonódott az egyházzal. Az egyház biztosította az iskoláztatást. És az egyházi autonómia lehetett a román polgári élet politika alatti politikai fóruma.

A magyarországi román művelődés nagy mecénása Emanuil Gojdu (1802–1870) volt. Szintén moszkopoljei és ugyancsak Miskolcon élő család sarja, aki a magyar művelődés kiteljesedéséhez hasonló román folyamatokat szorgalmazott, először román laptámogatással, majd élete végén olyan alapítvány felállításával, amely nemzedékek iskolai és egyetemi tanulmányainak anyagi fedezetét biztosította.

A magyarországi román ortodoxok problémái a magyar-román közös múlt, jelen és jövő egyik fejezetét is alkotják. Mint minden vallási és etnikai kisebbség élete, a magyarországi román ortodoxoké is valamiféle tükör. Ez a tükör a több-

ség problémáit is élesen láttatja, különösen az 1920-as történelmi fordulótól, amikor a magyarországi románság alig néhány pappal és tanítóval, mint kulturális kisebbség magára maradt, a vele meglehetősen ellenségesen viselkedő államban. Az viszont tény, hogy mivel a magántulajdont nem számolták fel, az ortodox egyházközségek anyagi alapjai nem kerültek veszélybe, jómódú hívők támogatására lehetett számítani. Ugyanakkor a magyar államszervezet, ha civilizáltabban is, de lényegében hasonló politikával kísérletezett, mint amilyet a román állam a maga balkáni ravaszságával a moldvai római katolikus csángókkal szemben tanúsított, és a csángók magyar kultúrájának felszámolása érdekében még Róma oly sajátosnak tetsző magatartását is kihasználhatta. A párhuzamot nem a szokásos párhuzamkeresési reflex idézi fel, hanem a kisebbségi élet alapjainak sok vonatkozásban közös mivolta. Az egyházi élet, a hivatalos és a népi vallásosság az anyanyelv megőrzésének a tere. A magyarországi román ortodoxok minden ellekező törekvés ellenére a liturgiában őrzik az ősi nyelvet. Ez mintegy szentesíti a családi román nyelvhasználatot. Mert, mint a hazai román nyelv egyik kitűnő művelője, Mihai Cozma írja a már említett kismonográfiában: „Sziget-helyzete miatt az itteni románság csak a sok regionális és magyar elemmel átitatott tájnyelvet tekintheti anyanyelvének; ehhez kötődnek mindennapi tevékenységei és nem utolsósorban érzelmei. Ehhez képest a múlt század óta klasszikus latin és francia szavakkal túlduzzasztott román irodalmi és köznyelvi változat túlságosan idegen, „úri román" magaslatokat jelent a többség számára, és bár tisztelik, de nem képesek igazán a sajátjuknak érezni. Legalábbis annyira nem, hogy tájnyelvi beszédjüket hozzájuk igazítsák."

Egyházi élet és családi élet olyan nyelvi közösségben forrtak össze, amely az egyéni élet integritását is biztosította. Az archaikus nyelvi állapot ugyanakkor egyre inkább a modernitás követelményeivel szembesült. Mint mindenütt egész kelet-európai térségünkben a vallásos hitélet vagy akár a vallásos külsőségek fenntartása egyfajta ellenállási forma lett a kommunista kényszercivilizációval és ateista kurzussal szemben. Az egyházak magatartása és felelőssége még hosszú ideig vitás kérdés marad. A magyarországi ortodox románok úgy tűnik kihasználták azt a történelmi esélyt, amelyet a kommunizmust megelőző átalakulási folyamat kínált. 1946-ban Gyulán a „nemzeti-egyházi kongresszuson" megalapították a magyarországi ortodox román egyházmegyét, méghozzá az 1868-as Şaguna-féle statútumok alapján. Így aztán Magyarország lehetett az a kommunista „mintaország", ahol a román ortodoxia a leginkább mentes lehetett az etnofilia és a teokrácia terhes örökségével manipuláló nacionálkommunista kurzustól, ugyanakkor szembesülnie kellett a hitélet személyességének igényeit más formákkal kielégítő baptizmus térhódításával, miközben a feladat az örök isteni üzenet a korral változó emberek számára való tolmácsolása. És így a magyarországi román ortodoxiában is feltárul az archaizmus és az újszerűség kölcsönhatásainak emberi drámája.

Az elmúlt negyedszázad román nemzetiségi történeti kutatása

Dr. Hoczopán Anna

A hazai románság szellemi életében a trianoni döntés súlyos helyzetet teremtett azáltal, hogy az értelmiség Romániába települt 1918–1920 között. A közel 3 milliós román nemzeti közösség kb. 50 ezer főre csökkent, az alkotó értelmiség teljes egészében áttelepült. Néhány pappal és tanítóval, akik vállalták az itt maradással járó kockázatot, — nem lehetett tudományos vagy ismeretterjesztési tevékenységet kibontakoztatni. Hogy milyen súlyos volt a helyzet, jól jelzi az a körülmény, hogy a két világháború között néhány kalendáriumtól eltekintve az itt maradt románok semmit sem tudtak megjelentetni. Ebben a vonatkozásban a II. világháborút követő évtizedekben sem jobb a helyzet, s 1973-ig kellett várni, hogy napvilágot lásson az első szépirodalmi és kultúrtörténeti kötet hazai román szerzők alkotásaiból „Muguri" (Rügyek) címmel, a Magyarországi Románok Demokratikus Szövetsége kiadványaként Szilágyi Péter kezdeményezéséből és szerkesztésében. Mivel több, mint fél évszázaddal a trianoni döntés miatt megszakadt alkotói tevékenység ígéretes folytatását látták benne az előttük álló generáció képviselői, érdekes megemlíteni a szépirodalmi, irodalom és kultúrtörténeti írások szerzőinek nevét: Petru Anton, Lucia Borza, Nicolae Gîndilă, Ioan Halász, Alexandru Hoţopan, Ilie Ivănuş, Lucian Magdu, Gheorghe Mihăiescu, Gheorghe Petruşan, Vasile Roxin, Gheorghe Santău. A kötetet az azóta ismert festővé vált Ştefan Oroian illusztrálta. Ez a generáció a havonta, majd kéthetente, 1971 óta hetente megjelenő lapban, a Foaia Românească és a Calendarul Românesc-ban napjainkig az egyik legnépszerűbb kiadványban jelentette meg irodalmi és kultúrtörténeti írásait.

Figyelemreméltó fellendülést az 1980-as évek fiatal generációjának színrelépése hozott. A rendszerváltás küszöbén és az azt követő 4–5 évben jelent meg, nemcsak jelentősebb számban, de minőség tekintetében is figyelmet keltő történelmi és kultúrtörténeti kötetek, amelyekkel a hazai románság mind a hazai, mind a romániai tudományos életbe be tudott kapcsolódni. A teljesség igénye nélkül említem meg, hogy a hazai román kultúrtörténeti kutatásoknak a magyarországi román származású értelmiségiek közül Berényi Mária és Petrusán György szentelt kiemelkedő figyelmet.

Az idősebb nemzedékhez tartozó Petrusán György pesti egyetemi évei alatt (1958–1963) ismerkedett meg a honi románság történetével, kultúrájával és az 1848–49-es forradalom és szabadságharc utáni korszak nemzetiségi problémáival. Szakdolgozati témaválasztásával szerencséje volt, mert annak az 1865-ben Budapesten megjelenő „Familia" c. folyóirat gazdag anyagát dolgozta fel, amely lényegében átfogja a dualizmus korának nemzetiségpolitikai küzdelmeit. Ezzel ma-

gyarázható az a figyelem, amellyel román és magyar kutatók nyomon kísérték mind az 1963-ban e témakörben írt szakdolgozatát, mind a jóval később, 1992-ben megjelentetett, s kandidátusi értekezésként benyújtott, romániai szakmai körökben is érdeklődést kiváltó monográfiáját, Iosif Vulcan és a Familia c. folyóirat címmel. 1994-ben újabb, az „Identitáskeresés nyomában" c. irodalom-és kultúrtörténeti kötettel jelentkezik, majd 2000-ben Martyin Emília és Kozma Mihály közreműködésével megjelenteti a *Magyarországi románok* (Budapest, 2000)című munkáját, mely a Moldován Gergely által 1913-ban írt monográfia óta az első ilyen jellegű összefoglaló mű. Erről a könyvről, melyet alapműként tartunk számon úgy a köz-, mint a felsőoktatásban, Dávid Ibolya recenziójában így nyilatkozik: „*A magyarországi románság őshonos nemzeti kisebbség- hangsúlyozza ez a hazánkban élő románok történelmét, kultúráját, mai életlehetőségeit bemutató kézikönyv. Európa keleti, délkeleti felének sokrétű etnikai csoportosulásait az elmúlt századok viharai, majd az ezeket elsimítani szándékozó átrendezések tovább szabdalták. Mind ez ideig a kisebbségi lét örök küzdelem a fennmaradásért, az identitás megőrzéséért. Azt reméljük, hogy a valamennyiünk által áhított közös Európa otthonos körülményeket teremt minden népcsoport számára, hogy szülőföldjén maradva, szokásait és nyelvét megőrizve, szabadon, boldogan és békességben élhessen. Ehhez járul hozzá a maga eszközeivel ez a könyv.* "

A hazai kultúrtörténeti kutatások ismert és igen szorgalmas kutatója Berényi Mária, a gyulai Magyarországi Románok Kutatóintézetének igazgatója, annak megalakulása, 1993 óta. Az intézet elsődleges célja összefogni a tudományterületen dolgozó kutatókat, szám szerint 18-at. Ezek a lelkes kutatók többféle tudományterületről kerültek ki: nyelvészet (MTA Nyelvtudományi Intézete), néprajztudomány (Gyulai Erkel Ferenc Múzeum), történettudomány (Békéscsabai Munkácsy Mihály Múzeum), valamint aktívan hozzájárul a Szegedi Tudományegyetem Juhász Gyula Tanárképző Főiskolai Kar *Román Nyelv és Irodalom Tanszéke*, illetve az ELTE Román Filológiai Tanszék, valamint a gyulai román gimnázium oktatói.

A Gyulán működő kutatóintézet programjában szerepel: a magyarországi románok eredetének, letelepedése körülményeinek, a románok által lakott települések, falvak történeti, kultúrtörténeti, néprajzi, szociológiai körülményeinek kutatása. Statisztikai adatok gyűjtése és tudományos feldolgozása. A szellemi és anyagi néprajz jelenlegi állapotának felmérése, a művészet és vallási élet támogatása. Hogy mindezek a célkitűzések napirendre kerültek, bizonyítja e célkitűzések aktualitását.

A különböző kutatási területekről szóló kutatási eredmények az intézet tagjai az éves szimpóziumán kerülnek bemutatásra, és konferencia kötetben látnak napvilágot. A nagyobb terjedelmű román és magyar nyelvű tanulmányok a periodikusan megjelenő *Annales* kötetben jelennek meg. A kutatóintézet pályázat útján megjelentet önálló köteteket is, ezek közül csak a kultúrtörténeti témájúakat említenénk meg:

1. Elena Csobai 1996-ban jelentette meg a *Magyarországi románok történetét.* A kötet a magyarországi románlakta települések demográfiai adatait dolgozza fel, valamint mindenki által könnyen érthető formában útmutatóul szolgál a románság múltjáról és jelenéről. Szándéka szerint a közoktatásban résztvevő fiatal generációnak szánja.

2. Egy öttagú lelkes kutatócsoport (Csobai Lászlóné, Berényi Mária, Fretyánné Kozma Éva, Martyin Emília és Borbély Anna) önálló helytörténeti monográfiasorozatot indított el. Eddig Kétegyháza (1993), Battonya (1995), Méhkerék (2000) került feldolgozásra. A szerzők nyomon követik a kétegyházi, a battonyai, a méhkeréki románok kultúrtörténetét, bemutatva kulturális tevékenységüket, zenei hagyományukat, életmódjukat, népszokásokat a 18. századtól napjainkig. Érdekes megemlíteni a battonyai románok trilingvizmusát; háromnyelvűsége (román, szerb, magyar) alapját a többszázados együttélés alakította ki. E hármasság, de legfőképpen a román-szerb együttélés, az azonos görög-keleti (ortodox) vallásból és a sok vegyes házasságból adódóan rányomja bélyegét a szokásokra, a kulturális és a zenei hagyományokra egyaránt. Bătania, pagini istorico-culturale c. kötet iskolatörténeti fejezetéből (p. 37) kiemelnénk kuriózumként egy, talán csak az irodalomtörténészek által által ismert eseményt: az 1922–23-as tanévben József Attila Makón járt gimnáziumba. Apja révén görög-keleti vallásúnak tartotta magát, s mivel Makón nem volt görög-keleti lelkész, Battonyára irányították a kötelező hittanvizsgát letenni. A román görög-keleti vallású tanulókat a polgári iskolákban Simion Cornea oktatta hittanra, tehát nála vizsgázott a leendő költő. Tyirityán Katalin, a *Barátság* folyóirat hasábjain 1996-ban megjelent recenziójában az alábbi elismerő szavakkal értékelte e munkát: *„Évek hosszú során át jelentek meg ugyan cikkek, monográfiák, albumok Battonyáról, de az e településen élő románok történetéről, kultúrájáról nemigen írtak a helytörténeti munkák szerzői. Ez a könyv ezt az űrt kívánja betölteni."*

A hazai románság nyelvi és szellemi bázisa a magyarországi román görögkeleti és baptista egyház volt. Mindkét egyház pozitív szerepet játszott a román kisebbség oktatásának megteremtésében és a kulturális élet irányításában. 1999. tavaszán Csobai Lászlóné és Martyin Emília megörvendeztette a magyarországi románságot a „Magyarországi román ortodox egyház kincsei" című könyvvel. E kétnyelvű kötet művelődés-és művészettörténeti szempontból igen jelentős. A kötet szerzői vázlatos történeti adatokkal bemutatják a magyarországi románok történetét, s ezzel egyidejűleg betekintést nyújtanak az ortodox egyház tárgyi kultúrájába. Banner Zoltán a *Múzeumi Hírlevél* 20. évfolyamának 7–8. számában, 1999-ben az alábbiakat írja: *„Könyvük kétségtelenül hézagpótló adalék a magyarországi egyházművészet összképéhez. Kutató és feldolgozó tevékenységük eredménye ugyanakkor a bőséges és jóminőségű képanyag révén-amelynek a költségvonzata hosszú ideig késleltette a megjelenést-nem csupán a szakma, hanem a már említett egyház- és művelődéstörténeti vonatkozások, különösségek folytán*

széleskörű olvasói rétegek érdeklődésére is számot tarthat. Az ezredvégi, illetve az új évezred eleji évfordulók tükrében pedig annak a keresztény Magyarországnak a szellemi térképét gyarapítja (elsősorban a külföldiek számára), amelynek egyik szélén (Esztergom), a nyugati, a másik szélén pedig (Gyula) a keleti egyház múzeumi gyűjteménye tanúsítja európai beilleszkedésünk gyökereinek a mélységét."

A magyarországi románok kultúrtörténetének témájában legtöbbet Berényi Mária publikált. Egyik legnagyobb érdeme, hogy a budapesti levéltárak magyarországi románokra vonatkozó legfontosabb dokumentumait összegyűjtötte és eredeti formájukban tárta őket a széles olvasóközönség elé. Első ilyen könyve „A mai magyarországi románok az erdélyi és a magyarországi sajtóban a XIX. században" (Românii din Ungaria de azi în presa română din Transilvania şi Ungaria secolului al XIX-lea (1821–1918), Giula, 1991). Amint beletekintünk, első pillantásra szembetűnik, milyen gazdag anyagot hagyott ránk az akkori románság, akik tulajdonképpen a két kultúra határmezsgyéjén helyezkedtek el. Aktív résztvevői voltak a kulturális életnek, reagáltak az őket ért behatásokra. Érdekes megemlíteni, az 1897-ben, Nagyszebenben, a *Foaia Poporului*-ban (A nép lapjában) megjelent „Méhkerékről" című cikket. E szerint: szomorú hírek érkeztek a Bihar megyei Méhkerékről, miszerint az ottani Roxin nevezetű pap arra buzdítja a híveit, hogy ne olvassák a Tribuna és a Foaia Poporului című lapot, s ezt igencsak rossz néven vették a helyiek, ezért karácsonykor alig 20–30 hívő vett részt a karácsonyi misén, vízkeresztkor pedig 180 család nem engedte be házszentelésre. Egy másik lap, a *Plugarul român*, (a Román szántó-vető) szintén kuriózumnak számító adatokat gyűjtött össze. *„Hazánk fővárosában állandó lakással rendelkeznek az alábbi románok: 6 bíró, 7 jogász, 10 orvos, 6 tanár, 3 képviselő, 4 mérnök, 60 minisztériumi funkcionárius, 55 postai alkalmazott, 16 vasutas, 12 tiszt, 20 magán funkcionárius, 10 nyugdíjas család, 50 kézműves család, 2 rendőrkapitány, 5 nyomozó, 30 rendőr, 4 villamosvezető, 300 egyetemi hallgató és kb. 2000 szakmunkás.* " Abból a szempontból is érdekes e könyv, hogy a kordokumentumokon keresztül teljes képet kapunk az akkori Magyarország román kisebbségének életmódjáról, a hazához fűződő érzelmeiről, társadalmi beilleszkedéséről és soksok egyéb területről is információt adhatnak.

Ezt a kutatását folytatja és terjeszti ki a XIX. századi budapesti román kulturális életre, amely önálló kötetben jelent meg 2000-ben (Cultura românească la Budapesta în secolul al XIX-lea, Giula). Ebben nemcsak dokumentumokat gyűjt egybe, de egyúttal interpretálja is. Külön fejezetet szán a román nyelvű könyvkiadásnak, a budapesti román felsőoktatásnak, a budapesti Petru Maior Egyesületnek, valamint a fővárosi román sajtónak. Érdekes megemlíteni, hogy magyarországi román kutató először ad teljes képet a XIX. századi budapesti román kulturális életről, és ennél még érdekesebb számunkra az, hogy részletesen bemutatja a budapesti macedoromámok kolóniáját és ezek politikai, kulturális, társadalmi jelentőségét. A macedoromának soraihoz tartozott Emanuil Gojdu, aki gazdagsá-

gát nemes célokra használta, megalapítva a Gojdu-alapítványt, annak érdekében, hogy a mindenkori Magyarország elsősorban román nemzetiségű fiataljai folytathassák egyetemi tanulmányaikat, ösztöndíjat biztosítva számukra. Ennek a jeles román származású személyiségnek bemutatására, életére, munkásságára Berényi Mária egy teljes kötetet szán, mely 2002-ben lát napvilágot (Viaţa şi activitatea lui Emanuil Gojdu, 1802–1870). A mai magyarországi román kisebbség számára egyik jelentős műve az a kötetre való tanulmánygyűjtemény, amelyben felfedezi, bemutatja és ezzel ismertté teszi a mai Magyarország területéről származó neves személyiségeket. Pl. Gheorghe Pomuţ, aki az amerikai polgárháborúban kapitányi rangban szolgált, s e mellett orosz nagykövetként szolgálta új hazáját.

A néprajzi írásoknak már volt két szakmai folyóirata, amelyekben kifejezetten folklorisztikai, etnológia és etnográfiai írások jelentek meg, több évtizede. (Din tradiţiile populare ale românilor din Ungaria, Izvorul.)

A hazai románokat érintő első történeti és kultúrtörténeti kutatásoknak teret adó kiadványa csak 1993-ban jelent meg, *Lumina* címmel, elsősorban társadalmi, kulturális és tudományos írásokkal, felölelve például a nemzeti öntudat, a nyelvállapot vizsgálatát, és bemutatva számos művészeti ágat, pl. festészetet, építészetet. Be kívánja mutatni azokat a tehetséges románszármazású fiatalokat, akik a magyar kultúra területén már sikereket értek el.

A kiadvány első felelős szerkesztője Petrusán György, majd Csobai Lászlóné. Ez a folyóirat az 1894-ben, egy évig Gyulán, 12 számmal megjelenő *Luminának* a folytatása. Most évente jelenik meg, 1-2 számmal. A szerzők nagy ismeretanyagról tesznek tanúbizonyságot, akik sokszor nyíltan és őszintén vetnek fel sokak szemében tabunak számító problémákat, megpróbálva egy reális önértékelést célul kitűzni.

A Szegeden élő román közösség 1997 eleje óta jelenteti meg a *Convieţuirea-Együttélés* című kétnyelvű folyóiratot. A kiadók régi meggyőződése, hogy a régióban koncentrálódó, mássági, illetve a másság iránt érdeklődő értelmiségi erőt egy folyóirat megjelentetésével érdemes a hazai és nemzetközi olvasóközönség szolgálatába állítani.

Tevékenységük az alábbi kiemelten fontos témák megjelentetése köré csoportosul:

- saját értékek, valamint a magyar-román történeti, kultúrtörténeti összefüggések megismertetése révén elérhető önismeret-fejlesztés,
- a rendszeres állásfoglalásra, véleménycserére ösztönző szakmai és közéleti témájú írások, körkérdések, interjúk, felmérések stb. közlésével megvalósítható értelmiség-formálás,
- az iskolai oktatás legújabb koncepcióinak, módszereinek, tananyagainak megismertetésével a gyakorlati oktató-nevelő munkát kívánjuk segíteni,
- politikai elemzésekkel véleménynyilvánítás aktuálpolitikai eseményekről,
- a kisebbségi élet jelenségeinek megismertetése a többségiekkel,

- a romániai, magyarországi és nemzetközi élet „civil" életviszonyainak feltérképezése, támogatva ezzel számtalan tudományos projektet,
- az önismeret szempontjából kiemelkedően fontos történeti, etnográfiai, szépirodalmi és egyéb művészetek rendszerben történő bemutatása,
- nemzetközi jelentőségű művészeti és tudományos újdonságok: képző-és zene, valamint színházművészeti, irodalmi bemutatók megismertetése az olvasókkal,
- új alkotások tolmácsolása (teret adunk művészeti írásoknak, szépirodalomnak (elsősorban vers, kispróza),
- a nyelvtanulás, illetve nyelvtanítás szempontjából fontos információk közlése.

E tudományos írások mind a hazai, mind a nemzetközi (elsősorban romániai) sajtóban igen pozitív elbírálást kaptak (Ausztráliából és Kanadából is igény mutatkozik az Együttélés iránt). Ez a tudományos közéletben kivívott hely a lap filozófiájával és profiljával magyarázható, mivel releváns és körülhatárolható szakmai területeket ölel fel, a magyar-román együttélés kulturális, közéleti, politikai, történelmi vonatkozásainak felvázolásával, valamint a kisebbségi kérdés, beleértve a magyarországi románság kulturális identitásával kapcsolatos köz-, és felsőoktatási, művészeti, történeti, etnográfiai, vallási problémáinak, és Románia történelmének bemutatásával. A kiadvány szerkesztői nagy gondot fordítanak arra, hogy a közölt írások segítsék a kisebbségi identitás megőrzését.

A jólszervezett terjesztésnek köszönhetően szinte valamennyi kontinens románul és magyarul olvasó érdeklődője számára információt nyújt a hazai román kisebbséggel kapcsolatos kutatásokról. Továbbá nagy hangsúlyt fektetnek a szerkesztőség tagjai a román kutatások továbbítására a többségiek felé, felvállalva a közvetítői szerepet két kultúra között.

E folyóirat nyújtja a legsokoldalúbb és leggazdagabb anyagot a hazai román oktatás-fejlesztési programok megvalósításához. Rendszeresen közöl tantervi, tantárgy-pedagógiai, népismereti írásokat, amelyek közvetlenül hasznosíthatók a napi oktató-nevelő munkában.

A kiadvány hivatott támogatni a hazai fiatal tehetségek, értelmiségiek pályakezdését is.

Konklúzióként elmondható, hogy a történeti és kultúrtörténeti kutatások igen rövid idő alatt számos jelentős kutatási eredményt tudnak felmutatni. Képzett kutatókkal, színvonalas publikációkkal rendelkezünk. A kutatások fókuszában nem pusztán a megelőző korok állnak, de a nemzeti identitás megőrzése és egyéb szempontból hozzánk közel álló aktuális problémák (pl. a román oktatásügy fejlesztése, modernizálása, az egyház, mint közösség-hagyomány – és nyelv megtartó tényező, társadalmi civilszervezetek szerepe a kulturális és politikai életben, illetve az asszimilációt drasztikusan elősegítő tényezők) is helyet kapnak.

Ennek kitűnő színteréül szolgálnak úgy a periodikák, mint az intézet által közreadott könyvek, kiadványok, melyek közül mindegyik felvállalja a magyarországi román értelmiség első számú feladatát: lassítani vagy megállítani az asszimilációt.

A kutatásokba bekapcsolódnak a magyarországi magyar kutatók is, mint pl. Szász Zoltán történész, Miskolczy Ambrus történész, a pesti román tanszék tanszékvezetője vagy neves román tudósok, pl. Cornelia Bodea akadémikus, a Román Akadémia tagja, Nicolae Bocşan, a kolozsvári Babes-Bolyai Egyetem rektora.

Ezek a magyarországi román kiadványban már román, magyar, illetve angol nyelven napvilágot látott írások szerves részeivé váltak a nemzetközi tudományos életnek is.

Erdélyi vándorlástörténetek

Varga Attila

Bevezetés

Dolgozatunkban a Romániából Magyarországra 1988 és 1990 között áramló emigrációs hullám motivációival és a magyar társadalomba való beilleszkedésének néhány kérdésével foglalkozom. Eszközöm a narratív életútinterjú volt. Először vázlatosan megpróbáljuk bemutatni a korszak történetét, hogy jobban megérthessük az emigránsokat taszító és húzó történelmi tényezőket, majd felvázoljuk a vándorlók demográfiai jellemzőit. Végül hat vándor történetét mutatjuk be.

Az emigrációs mozgalommal akkoriban sokat foglalkozott a közbeszéd, részben a mozgalom mérete, részben a két országban zajló belpolitikai változások miatt. A magyarországi társadalomtudományi szakma is foglalkozott a kérdéssel, a migránsokról több tanulmány is értekezett. A „menekültek" ügyével foglalkozó tárcaközi bizottság megbízta a TÁRKI-t és a Társadalomtudományi Intézetet a menekültek helyzetét feltáró kutatás elvégzésével (Sik, 1990). Tóth Pál Péter az Erdélyből Magyarországra irányuló migráció kitűnő ismerője is végzett egy kérdőíves kutatást (Tóth, 1997). Valamint az áttelepülők integrációjával kapcsolatban is született vizsgálat (Szakáts, 1996).

Mi 2004 őszén (a kettős állampolgárságról szóló népszavazás előtt) összesen 6 interjút gyűjtöttünk. A mintát igyekeztünk minél eltérőbb demográfiai jellemzőkkel rendelkezőkből és Romániát eltérő időpontokban elhagyókból összeállítani, azonban ez előbbi nem sikerült maradéktalanul. Ugyanis interjúalanyaink közé sajnos a migránsok nagyobb részét kitevő akkor 30 év alattiak közül csak egy személy került.

Módszerünk a narratív életútinterjú volt (Bertaux, 1981 Denzin, 1989 Fuchs, 1984 Rosenthal, 2003 Wengraf, 2001). Próbáltuk minél szélesebbre tágítani a vizsgálódás kontextusát részben társadalomtörténeti tudásunk hiányossága, részben egy módszertani alapkövetelmény miatt: teljes élettörténeteket gyűjtöttünk abból a feltevésből kiindulva, hogy az egyén életének bármely epizódja összefüggésbe lehet kutatási kérdésünkkel, és ha csak egy bizonyos életszakaszra koncentrálunk ez az összefüggés az interjú alanya és az interjú készítője számára is rejtve marad.

A módszer narratív jellege arra utal, hogy a társadalmi cselekvő szubjektivitását is fontosnak tartjuk megjeleníteni, esetleg annak változását, különböző válaszait is feltárni a különböző élethelyzetekben. Ennek érdekében az interjú készítése során igyekeztük a legkevésbé sem „kontrollálni" az interjúalany gondolatmenetét.

Történeti háttér és az emigráns mozgalom demográfiai jellemzői

A korszak romániai politikai életét a sztálini elveket misztifikáló totalitárius modell jellemezte. Amíg a keleti blokk más államaiban a reformerők egyre nagyobb hatást fejtettek ki, addig Ceausescu Romániájában a legális politikai alternatívák megjelenítésére semmi lehetőség sem volt. A párt a hétköznapi élet autonómiáját szétrombolta, a politikai jogokat és szabadságokat drasztikusan korlátozták. A hatalom stabilitásáért felelős Securitate, a román állambiztonsági erők, a megfélemlítő eszközök széles repertoárját használták fel: munkahelyi elbocsátások, szabadságvesztés, halálbüntetés, „elmegyógyintézeti kezelés", „hirtelen eltűnés" (Balogh, 2001: 270, 287).

Az ország a hetvenes évektől komoly gazdasági nehézségekkel küzdött, ami a nyolcvanas években permanens gazdasági válsággá alakult. A problémát itt is a sztálini modell alkalmazása jelentette, azaz egyoldalú iparfejlesztés, rigid tervutasításos gazdaságpolitika. (Balogh, 2001: 270). A nyolcvanas évekre erősödött a hiány az alapvető fogyasztási cikkek, élelmiszerek szintjén. Jegyrendszert vezettek be, s az alap cikkeket csak adagra lehetett megvásárolni, vagy a feketepiacról lehetett beszerezni.

A nem román nemzetiségű állampolgárok számára az élet minden területén jelen lévő politikai represszióhoz társult az etnikai alapú elnyomatás is. A Ceausescu által kitűzött cél, az etnikailag „homogén szocialista nemzet" megteremtése, a teljes asszimiláció volt (Vincze, 1999: 90). A kollektív jogok figyelmen kívül hagyásának és a nyílt diszkriminációnak számos elemét csak vázlatosan tudjuk bemutatni. A magyarokat és más nemzetiségeket megfosztották az addig működő anyanyelvű művelődés lehetőségeitől: magyar vidékeken leépítették az anyanyelvű közigazgatást, a magyarnyelvű oktatást folyamatosan sorvasztották. A nemzetiségi értelmiség utánpótlását numerus clausussal akadályozták, nem engedélyezték a kisebbségek városra költözését (Vincze, 1999: 91–92) (Tóth, 1989). Az erőszakos asszimiláció egyik fő központilag érvényesített elvét a magyar etnikum területi minoritásba szorítása jelentette. Például a magasan képzetteknek színromán területekre adtak munkahelyet, vagy ezt a célt szolgálta a település politika szintjén a magyar lakosság románokkal való keverése is (Tóth, 1989).

A körülmények következtében sokan választották az emigrációt, főleg a nyolcvanas években. A szocialista rezsimek nem szívlelték a migrációt, nagyban korlátozták azt, a határátlépés valamilyen szinten ellenőrizhetetlen folyamatot jelentett. Így Magyarországon is szűk keretek közé szorították a bevándorlást (Tóth, 1997: 33–38). (Természetesen az illegális ki- és bevándorlás folyamatosan zajlott.) Magyarország a ki- és bevándorlás tekintetében a hetvenes-nyolcvanas évektől változtatott politikáján. 1988-ig jelentéktelen volt azoknak a magyar nemzetiségűeknek a száma, akik évente Magyarországon letelepedési engedélyt kaptak (Tóth, 1997: 39). 1987-től azonban megindul az évi ezres nagyságrendű emigráció Romániából. A magyar kormányzat az éppen ezekben az években gyorsan

növekvő Romániai menekültáradat kapcsán fordította tekintetét a bevándorlási kérdés megoldására. Tehát 1988-ban, amikor a romániai magyar származású menekültek úgy döntöttek, Magyarországon maradnak, a magyar kormányzat a keleti blokkból elsőként csatlakozott az 1951. Évi Genfi Egyezményhez és az 1967. évi New York-i jegyzőkönyvhöz, s ezzel az addig bizonytalan státuszú személyek helyzete jogilag is rendeződött (Tóth, 1997: 44).

Románia ki- és bevándorlási politikája jóval szigorúbb volt ebben az időszakban, mint Magyarországé. A hazaival pont ellentétes folyamatok zajlottak le, Romániában ugyanis szigorították a határátlépést, „leereszkedett a vasfüggöny" (Vincze, 1999: 95–96). Az állam nem nézte volna jó szemmel, ha polgárai látják, mi a helyzet a világ többi részén, és érzékenyebbé válván a problémákra esetleg kritizálni kezdik a katasztrofális gazdasági helyzetet és a politikai represszió.

A magyarok általában könnyebben kaphattak kiutazási engedélyt, kivándorlásuk a „homogenizációs" politikával harmonizált. Sokan közülük rokonlátogatási címen kaphattak ideiglenes útlevelet, vagy családegyesítés segítségével véglegesen elhagyhatták Romániát. Rokonlátogatási alapon szerzett útlevél, vagy turista útlevél segítségével a menekültek már nem tértek vissza. Ezen kívül, különböző más illegális és fél-illegális stratégiák is léteztek. Például, (az egyik interjú a példa rá) a kivándorolni szándékozók álházasságot kötöttek magyarországiakkal, így tudván családegyesítést kérni. Valamint egy jelentős része az emigránsoknak az illegális határátlépést választotta, ez azonban komoly veszélyekkel járt, mivel a román határőröknek jogukban állt tüzet nyitni a zöldhatáron.

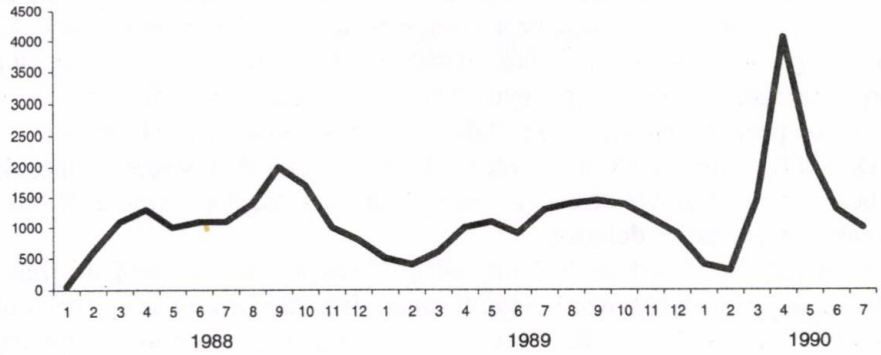
A havi bontásban ábrázolt Magyarországra irányuló migrációs mozgalom (1. ábra; 1 táblázat) 74%-a vallotta magát magyarnak, román: 21,5; német: 3,4 (Tóth, 1997: 50). Az 1990 első félévében megjelenő hullámhegynek több oka van. Egyrészt a forradalom után valószínű, hogy a régi rendszer alatt kompromittálódott emberek ekkor emigrációba kényszerültek. A magyarázat szempontjából fontosabb, hogy a forradalom után már nem ütközött akadályba az útlevél kiadása és az ország elhagyása. Harmadrészt, sokakat késztethettek menekülésre, szülőföldjük elhagyására az ebben az időszakban hirtelen felbukkanó etnikai összetűzések. A hazánkba érkezők közül azonban nem mindenki maradt itt. Voltak, akik hazatértek, de voltak, akik tovább vándoroltak nyugatabbra.[2]

Az ekkor érkezők nagyrészt fiatalok, átlagéletkoruk 31 év. Kevesebb, mint 20%-uk volt idősebb 40 évesnél. Közel kétharmaduk férfi, egyharmaduk nő. (A nők és a gyerekek egy része valószínű a férj „előkészületei" után indulhatott útnak.) Nagyon kevés közöttük az, aki nem fejezte be az alapfokú iskolát sem, ezek általában az 50 év feletti generáció tagjai. Többségük (53%) középfokú, 8%-uk felsőfokú iskolát végzett és a legtöbb ember szakmával rendelkezett (78%). A lakáshelyzet, az autótulajdonlás és a szubjektív önbesorolás alapján Sik Endre

[2] Forrás: Sik, 1990: 157

megállapította, hogy a migránsok életszínvonalának átlaga az erdélyinél valamivel magasabb volt (Sik, 1990: 518-519).

1. ábra: A Romániából menekültek számának alakulása havi bontásban (1988. 01 – 1990. 07.)



1. táblázat: Magyarországra menekült magyar nemzetiségűek száma. [Forrás: Tóth, 1997:50 (KSH adatok)]

Év	Magyarországra menekült magyar nemzetiségűek száma (mindössze 43 fő nem román állampolgár)
1988	11745
1989	10821
1990	13249

A migrációs hullám 1990 után a kilencvenes évek közepéig folyamatosan csökkent. Egyrészt az elvándorolni szándékozók zöme ebben a ciklusban elhagyta Romániát. Másrészről Romániában konszolidálódik a politikai és gazdasági helyzet. Valamint 1990 óta szigorították a határőrizetet magyar oldalon, ráadásul 1991 tavaszától a Magyarországra turistaként érkezőknek 1000 Ft-tal kellett rendelkezniük, ha be akartak lépni az ország területére (Drexler et al, 1993: 40).

Eszter élettörténete

1968-ban született egy székelyföldi faluban. Öt testvére közül ő a legidősebb (négy testvére ugyancsak emigrált). A kötelező tíz osztályos alapképzés elvégzése után dolgozni kezdett egy varrodában 40 kilométerre falujától, Székelyudvarhelyen. Itt dolgozott hat éven keresztül egészen az emigrációig. A munkaidő nyolc óra volt. Előfordult, hogy két műszakban vagy hétvégén is kellett dolgozni-

uk. A 80-as évek végén megismerkedett leendő férjével. Ő karosszéria-lakatosként végzett, de fuvarosként dolgozott. A férfi többször járt Magyarországon (volt rá lehetősége, mivel nővére már 86-ban férjhez ment egy itteni férfihez), és az ő ötlete volt, hogy átköltözzenek.

1990 tavaszán kikérték útlevelüket. Már Magyarországon házasodtak össze. Eszter húgánál laktak kezdetben egy alföldi nagyváros melletti faluban, majd ugyanezen a településen albérletbe költöztek és saját ház építésébe kezdtek. A férj kertészeti gazdaságnál dolgozik, háztájiznak is, a feleség otthon van és neveli már Magyarországon született négy gyermeküket. A házuk azóta felépült, de még most is sok pénzt és munkát ölnek a lakótér bővítésébe és a ház csinosításába.

Az erdélyi kapcsolatok igen erősek, barátaik, szüleik, testvéreik élnek kint, akiket évente többször felkeresnek, vagy ők utaznak Magyarországra. A férj barátainak zöme is ide jár dolgozni.

Eszter abból a székelyföldi, falusi világból települt át, ami napjaink vendégmunkásainak legnagyobb részét adja. Számára is a vándorlásra kényszerítő okok elsősorban jólétiek. Székelyföldön a vendégmunkának évszázados hagyományai vannak, falusi férfiak és nők időszakos kilépésére mindig volt példa. A század 50-es éveitől megindult a tradicionális falusi életmód felbomlása. A központilag szabályzott elosztás és az extenzív iparosítás következtében már nem volt lehetőség az egzisztenciateremtés hagyományos módozataira faluhelyen (Oláh, 1996: 58–59). A fiatalok, mint Eszterék, főleg ha nem voltak tsz-tagok, vagy nem volt lehetőségük a második gazdaságba való bekapcsolódásba, nehezen indulhattak el az életben, nehezen teremthették meg az anyagi alapokat (Oláh, 1994). Eszter és férje hosszú és kimerítő ingázásra kényszerültek.

„Egyáltalán nem volt semmi lehetőséged, ha azt akartad, hogy most összekötöd az életedet, hogy valami legyen, akkor vagy úgy volt, hogy tengődnek, hogy egyik itt van másik ott, vagy így, vagy ha azt akarod, hogy igenis együtt legyen a család, akkor eljössz."

Az emigrációs stratégia választása szempontjából a döntő lehet, hogy férje húga már évekkel ezelőtt Magyarországra házasodott, és így a férfi kaphatott látogatásra útlevelet. A férj látván a magyarországi vidéki nagyváros és a székelyföldi falu közötti lehetőségek különbségeit és a relatív bőséget, az emigrációt választotta (ezt a következtetést bizonyítja az Eszter által követett kognitív láncolat is: nehéz munkakörülmények ecsetelése után rögtön a férj magyarországi útjai következnek).

Habár mindketten a hagyományos élettértből való kilépést választották, a tradicionális életformát nem adták fel. Eszter számára a vándorlás fő értelme a hagyományos egzisztencia és családalapítás optimális anyagi és életformabeli feltételeinek megteremtése. Nem is próbálkoztak a városra költözéssel, hiszen számukra a falusi környezet a természetes. Fontos, hogy itt tudnak fóliázni, háztájizni. A narráció egyik fontos szála a munkavégzést tematizálja, a munka a fő

érték, ami a mindennapok ritmusát is meghatározza. A Magyarországon születettekből hiányolja a puritanizmust, a közösségi, nagycsaládi összetartást.

Habár Eszternek sok rokona költözött Magyarországra, mégsem érzi magát teljesen integráltnak a faluban. Erős tájszólása miatt első találkozásra nyilvánvaló bárki számára származása. Panaszkodik, hogy sokszor „lerománozzák" őket, vagy az utcájukat román utcának nevezik, pedig magyarságtudatuk megőrzéséért, ápolásáért sokkal többet kellett tenniük, mint az ittenieknek. Nem érti az itteniek mentalitását sem, túl individualizáltnak, atomizáltnak és irigynek látja őket.

„Szerintem akik leszakadtak, azok sokkal nehezebb körülmények között megőrizték a magyarságukat, akármelyiket veszed, lelkiekben sokkal gazdagabbak, mert odaadják, ha két párna van, az egyiket. Nem úgy, mint itt, megvan mindene, mégis sajnál egy kávét a másiktól. Vagy hogy annak többje van?... Hát nálunk nem volt ilyen, hogy annak többje van, akkor annak haragudni kell a másikra? Hát legyen. Az övé. Megdolgozott érte. Mert azt mondják, hogy te hallgassál, mert te most jöttél által és van házad. Nálunk egész más a felfogás. (...) Ott a szomszéd a szomszéddal jóban volt, ott nem volt olyan, hogy ha valaki valamiért megszorult és a szomszédba ment, hogy légy szíves adjál, visszaveszem. Ott egymással beszélgettek, kávézni jártak szomszédok, hogy egy kávét megittak, öt, tízpercet, fél órát szántak arra, hogy na, feltétetünk egy kávét, megitták, mentek tovább, mindenki ment a dolgára, csinálta. De megvolt az, hogy igenis beszélgetünk egymással. Mikor átjöttem, itt mindenki csak fut, megy, itt nem szomszédolnak. Pfú de rossz volt, mire megszoktam, hogy ez egy más világ. Az első év nagyon nehéz volt."

Eszter az interjú tetemes részében a végleges vándorlás alternatíváit veti fel, mintha nem lenne egészen biztos a jelen helyzettel kapcsolatban. Hiányzik az otthoni környezet, az otthoni emberek. Az emigráció tehát nem feltétlenül sikeres életstratégia Eszter számára, de mindenesetre kényszerű volt az akkori helyzetben. Fontos szerep jut ebben a narratív feldolgozási folyamatban a munka romániai nehézségeinek és a hiánygazdaság bemutatásának. Az otthon maradottak vándormunkás életformájának átgondolása szintén az emigráció legitimitásáról „győzi meg" Esztert.

„ (a szülőföldön) Nincsen munkalehetőség... A férjemnek a barátai azok mind ide járnak dolgozni. A gyerek ugye otthon van, a felesége otthon van, az apuka itt van és az pedig... Akkor inkább így, akármilyen messzi van az ember a szülőtől, de együtt van a család, mert az nem élet, ami ott van. Mit van a gyerekével? Mondják a barátok, hogy ha hazamegy, a gyerek számolja, hogy apuka egy hétre jöttél vagy tíz napra jöttél haza? Mikor mégy? Tíz napra jöttél haza? Mikor mégy? Kedden mégy vissza? Muszáj eljönni a pénzért. Azt a család sínyli meg, a gyerekek leginkább, hogy nincs ott az apja mellette. Így legalább együtt vagyunk. Muszáj eljönni dolgozni, mert enni muszáj. A gyerekek próbálják, hogy otthon maradni, hogy ne jöjjenek el, de már évek óta ez a vándorélet van. Hogy jönnek ki meg haza, az se jó megoldás."

Ferenc élettörtnete

Ferenc 1953-ban született Kolozsváron. Még gyerek volt, mikor a város etnikai szerkezete megváltozott. Jelentős román nemzetiségű lakos érkezett a városba. A központi településpolitika eredményeként a homogén magyar kerületeket felbomlasztották. Ferenc házát is kisajátította az állam és helyette egy panellakást és egy Dacia személyautót kapott.

A szakközépiskola elvégzése után teljesítette a kötelező katonai szolgálatot. Mindeközben megházasodott és született egy kisfia. Egy kolozsvári állami nagyvállalatnál kezdett dolgozni. Esti gimnáziumi érettségit szerzett és megpróbálkozott a főiskolai felvételivel, sikertelenül. A továbbtanulás lehetőségét nem adta fel és mesteriskolára jelentkezett, de ide sem sikerült felvételit nyernie. Román állampolgárként többször látogatott Magyarországra.

Felesége 87-ben emigrált. Ő családegyesítéssel települt át, mivel nagybátyja magyar állampolgár volt. Röviddel a feleség átköltözése után Ferenc és fia úgy döntöttek, hogy ők is áttelepülnek és egy év múlva meg is kapták az útlevelet. Kezdetben a nagybácsival lakott ő is egy faluban. A férj és feleség közötti viszony már régebben megromlott és végül szétköltöztek. Ferenc az önkormányzat segítségével a szomszéd településen, egy kisvárosban házat kapott, munkahelyet is egyből sikerült találnia az ottani üdítőipari vállalatnál. Emigrációja idején még úgy tervezte, hogy egy nagyvárosban fog véglegesen letelepedni, viszont még mindig ugyanitt lakik. Közben újraházasodott és született még egy fia. Évente jár vissza Erdélybe meglátogatni édesanyját, ottani barátait.

Ferenc élettörténetében fontos szerepet játszik a migráns környezet. Magát, néha mint „csak az egyik" esetet jeleníti meg. A saját magával történt eseményekre is igyekszik példákat hozni mások életéből. A következő idézetben az elvándorlás „tömegcselekvés" benyomását kelti:

„Meg aztán kijöttünk egy csomó... rengetegen. Én, ahol dolgoztam a cipőgyárban, ott a magyarságnak mondhatnám 60%-a mind kijött Magyarországra. '88-ban indult meg ez a kivándorlási láz, de aztán szerintem még az is benne volt, hogy: 'Na, te hova mégy?' 'Megyek Magyarba.' Ismerősökkel találkoztál, mindenki azt mondta: 'Magyarba.' 'Hol voltál?' 'Rendőrségen.' 'Mit csináltál?' 'Útlevelet rendeztem." Sokan ki is szöktek, aztán ez a láz, ez megindította a kijövetelt"

Ferenc, beszámolójában általában a politikai menekült narratíváját alkalmazza (Kovács és Melegh, 2000: 105–106). Ezt a típusú narratívát a nemzetköz jogi konvenciók is legitimálják, ugyanis abban az időben sok erdélyi érkezett menedékjogi státusszal Magyarországra. Az akkori közvélemény is hasonlóan nyilatkozott az emigránsokról (Szakáts, 96: 96).

„Sokan mondták, hogy miért jövök ki, mert elég jól sikerült otthon. Egyetlen gyerek vagyok, van kint házam. Mert amiben anyám lakik, az az enyém. Mert, ha anyám meghal, akkor... Na. Meg gyönyörű szép lakásom volt, mindenem volt. De mondom, ezt nem bírtam. Meg főleg a gyerekért. Meg ezeket a húzásokat nem

tudtam elviselni, hogy éreztették velem, hogy én magyar vagyok. Tehát aki magyar érzelmű volt szerintem, ilyen keményebb, azok mind kijöttek Magyarországra (...) Ha én ott maradok, tudtam, hogy vagy azonosulok velük, román érzelmű leszek, vagy a gyereket is román szellemben nevelem, és én úgy voltam nevelve, hogy én nem tudtam elviselni, hogy ha én magyar vagyok, akkor most miért legyek én román. Meg hányszor megkérdezték, hogy nem akarom átírni a nevemet románra? A keresztnevemet. Mondom nem, nem. Nemcsak tőlem, mástól is. Meg ötvenhárom után például nem is anyakönyvezték magyarul. Tehát a keresztnevét magyarul írták, de a vezetéknevet azt már románul írták. Én például kint Kovács Ferenc vagyok. Tehát ottan úgy vagyok beírva, hogy Francisco (...) Hiába mondtad, hogy magyarul akarod, úgy nem lehetett. Hát, ez van."

Ehhez az argumentációhoz elsősorban munkahelyi, utcai, vagy a katonaévekből származó nyilvános sértegetések és sérelmek történetei, valamint a Román állami politika kisebbségellenes cselekedetei kapcsolódnak. Az utóbbi történetek nem csak Ferenc saját életéhez tartoznak, hanem az erdélyi magyarság globális sorsához: a szegregált magyar kerületek megszüntetése, románok betelepítése az Óromán területekről, a magyarok színromán vidékekre, munkára való központilag elrendelt kiküldetése a „departíció". Ezek az epizódok a szövegben arra utalnak, hogy az interjúalany mintegy tudósítani akar minket, magyarországiakat az őt és a többi erdélyit ott ért jogtalanságokról. Ebből az következik, hogy a megélt élettörténetben ezeknek az eseményeknek más státuszuk van, mint a szövegben.

A politikai menekült identitás-narratívához kapcsolódik a karrierutak diszkriminatív okok miatti megtörése. Két okból is külön figyelmet érdemelnek Ferenc elbeszélésében ezek a szövegrészek. A kezdő narratívában hosszú elbeszélések kötődnek ide, argumentációk, vagy riportok (az-az rövid összefoglalók) nem szakítják őket félbe. Másodszor egzisztenciálisan is mélyen érintik az embert, ezért érdemes függetlenül kezelni a politikai menekült narratíva más epizódjaitól. Az elbeszélő részéről ez úgyszintén az egyéni életúton túl a társak, ismerősök élettörténeteihez is kapcsolódik. Két hosszú történetről van szó.

Az első történetben az egyik unokatestvér fiának emigrációját meséli el. A fiú mérnöki diplomával a zsebében nem fogadta el a Kolozsvártól messzire kijelölt munkahelyet, ezért munka nélkül maradt. Az édesanyja főkönyvelő volt egy vállalatnál, de hiába próbálta akár egyszerű karbantartói munkakörbe elhelyezni, nem engedték. A fiú, később Magyarországon ügyvezető igazgató lett egy cégnél. A második történetnek a mesteriskola felvételije a témája. A tíz helyre tizennégyen felvételiztek. A felvételin azt mondták a jelentkezőknek, hogy mivel ilyen kevesen jönnének, mindenkit felvesznek. Azután felírták a példák megoldásait a táblára, hogy mindenki másolja le. Felvételt végül is csak a román nemzetiségűek nyertek, a négy magyarnak „nem sikerült" a felvételi dolgozata. Ezen a két történeten kívül a főiskolai felvételi kudarca és egy munkahelyi felvételi tartoznak ebbe a tematikus csoportba, amiket már nem részletezünk.

Felvetődik a kérdés, valójában mennyire befolyásolta a karrierutak bezárulása okán egy esetleges új, magyarországi karrierlehetőség terve Ferenc döntését annak idején. Habár 34 éves volt, amikor áttelepült, Magyarországon sem adta fel ambícióit, próbált tanulni, jobb állást találni valamelyik nagyobb városban, de a kisvárosi lehetőségek és az őt odakötő család nem tették ezt lehetővé. Ahogy Kovács és Melegh fogalmaz a karriermigráns narratívákról: „nehezen vállalhatók a magánéleti, jóléti indokok az otthonmaradás parancsával szemben, illetve kognitív szinten <<sem elégségesek>> a vándorlással járó traumákkal szemben" (Kovács és Melegh: 100). Ráadásul ha, mint ebben az esetben később semmiféle mobilitásra nem kerül sor, még inkább előnytelen a karrier és jóléti motivációkra hivatkozni: mostani lakhelyén alacsonyabbak a fizetések a nagyobb városokhoz képest és ami kimondottan fáj Ferencnek, szegényesebb a kulturális élet (főleg Kolozsvárhoz képest).

A vándorlás fő okaiként a beszámolóban a hétköznapi megkülönböztetés emocionális terhe és a gyermek hasonló problémái jelennek meg. A gyermeket is érték hasonló atrocitások az iskolában, így végül apa és fia, mint sorstársak jelennek meg a történetben. A gyermek érdekében történő vándorlás, mint fő motívum, tipikus a családi migrációs történetekben. Viszont a gyermek érdekeire való utalások a mintában mindig a történetek végén, kifejezetten az evulatív, azaz az életeseményeket értékelő szöveghelyeken fordulnak elő, tehát olyan szövegkontextusokban, melyekben az interjúalany a legkönnyebben konstruálja újra a múltban történteket. A gyerekek élettörténete vagy jövője általában nincs kifejtve részletesen. A velük kapcsolatos elvárások és aggodalmak is csak a beszámoló végén jelennek meg, miután az interjúalanyt vándorlásra kényszerítő személyes motívumok már részletesen ki lettek bontva. Mindezek arra utalnak, hogy a gyermekek érdekei, habár fontos szerepet játszottak kétségkívül, nem egyedül és első sorban határozták meg a migrációs döntést. Ferenc később már nem is biztos benne, hogy a gyerek jövője egyengetésének feladata nélkül nem indult volna útnak.

Ferenc Magyarországon nem találkozott jelentős negatív diszkriminációval. Ha esetenként „lerománozták", erős egyéniség lévén gyorsan visszavágott kolozsvári származásával. A munkaközösség és a város gyorsan befogadta, ide is házasodott. Mégis, valahogyan idegennek érzi itt magát, itteni baráti köre az erdélyi magyar diaszpórából kerül ki. Habár először a problémát a magyarországiakkal kapcsolatban említi, később változtat álláspontján, ellenpéldát hoz és csak a városka polgáraira vonatkoztat.

„Itt például tizennégy év alatt nem találtam magamnak barátot Magyarországon. Nem létezik, hogy összebarátkozzál valakivel. Nem hogy nem fogadnak be, de ridegek, én láttam. Még ők sem járnak. Ha kérdezel valakit, hogy jársz-e valahová, nem járnak, csak a kocsmába. Ez így van. Itt még erdélyiek között, hogy elmegyünk. Kollégám, hogy gyere el hozzánk, most én megyek. Az itteni emberek teljesen másak (...) Itt a magyar rosszindulatú máskülönben, hiába mondjuk, hogy magyar... Ennyi rossz embert még nem láttam, mint itt Magyarországon, tehát Romániához képest. (...)

Konkretizálva a mentalitásbeli különbségeket számára a fő probléma valamifajta kispolgári beállítódás jelenti:

„Ez a város ez egy katasztrófa (...) se sportról, se zenéről, se színházról vagy hogy mit látott a tévében, érted? Nem tárgyalnak. Csak ezt, hogy egymást. "Hogy miből építette a házat? Nem láttad, a másik már vett új kocsit. Vajon, mi a kurva anyjából?" Ne... így dumálnak az asztalnál. Nekem is van egy véleményem..."

István élettörténete

1949-ben született egy színmagyar észak-erdélyi községben. Az általános iskola után Dézsen, egy kevert etnikumú középvárosban végezte a középiskolát. Műszaki főiskolán szerzett diplomát. Leszerelvén több városban is dolgozott, majd 25 évesen feleségül vett egy kolozsvári lányt. Így Kolozsvárra költözhetett, azaz kapott munkát és hatósági engedélyt a letelepedésre. Egy rádiólabor vezetője lett.

1987-ben lányaik középiskolai felvételije előtt feleségével úgy döntöttek, áttelepülnek Magyarországra. Először István érkezik. Kezdetben Pesten dolgozik gyárimunkásként. Fél év után kap állásajánlatot szolgálati lakással ugyanabban a városban, mint Ferenc, s a család csak ekkor követi őt.

István is a politikai menekült önprezentációt alkalmazza. Hasonlóan Ferenchez ő is mindezt tágabb kontextusba helyezi. Bemutatja a központi kisebbségi asszimilációs politika főbb stratégiáit, a departíciós rendszert és a karrierutak lezárását az asszimilációra nem hajlandó kisebbségiek előtt. Azonban őt ezek a típusú diszkriminatív gyakorlatok kevésbé érintették, hiszen Kolozsváron dolgozhatott, valamint foglalkoztatási státuszával is meg volt elégedve: „a munkámmal mondhatom, hogy ha román anyanyelvű lettem volna, akkor sem lett volna más elbírálás személyemmel kapcsolatban". Ferenctől eltérően, aki alacsonyabb végzettségű, István a magyarok vezető pozíciókból való kizárását bontja ki részletesen.

Az emocionálisan jelentős diszkriminatív légkör bemutatása a középiskolai éveknél kezdődik. István számára a szülőfaluból a kevert nemzetiségű városba kerülés elsősorban „nyelvi konfrontációt" jelent. Nagy nehézségek árán sajátítja el a nyelvet, és a román anyanyelvűekhez képest lemaradásban szenved. Ez hasonlóan történt Ferenc esetében is. A középiskolás évekből származik egy „román-magyar" verekedés története is, amikor a román fiúk „bozgornak", azaz hazátlannak csúfolták őket. Istvánt vádolták a verekedés miatt, ő ezt tejesen igazságtalannak tartotta és a nemzetiségek közötti eltérő hatalmi viszonyoknak tulajdonította. Mindig tudatában volt ennek és egy sajátos védekező attitűdöt kellett felvennie.

„Az ember tudta, hogy hol van, hogy hol a helye, kellőképpen cenzúrázta magát, tehát összeütközés, konfliktus nagyon kevés volt. Szóval — hogy mondjam — kordában kellett tartani az indulatokat, és az, hogy saját magadat cenzúráztad, hogy mikor szóljál, mit mondjál és hogy mit lehet mondani és hogy mit nem lehet mondani, az nyilvánvaló volt. Az ember egy ilyen helyen, ha él, mint kisebbség, hát ráébred arra, hogy azt hogyan kell csinálni, hogy sérülésmentesen. Kellő ru-

galmasság kell, hogy legyen (...) Szóval nyitott szemmel és éberen kellett járni, hogy mit lehet, és mit nem. Ezt csak az tudja, aki kisebbségben élt. Ezt az itteni Kis-Magyarországon nem érzik az emberek."

A Kolozsvárra költözés sem ment olyan könnyen. Csak úgy tudott engedélyt kapni a letelepedésre, hogy kolozsvári lányt vett feleségül. Habár a rádiónál stabil munkahelye volt, belügyi szempontok miatt és ezzel összefüggésben etnikai hovatartozása miatt sokszor érezte magát pszichés teher alatt. Úgy érezte, sokat bizalmatlankodnak, szerették volna, ha románosítja a nevét, amit ha megtesz, egyben az előrelépés lehetőségét is jelenthette volna.

A szöveg referenciális kontextusának határai ebben a beszámolóban egészen kitolódnak a két nép őstörténetéig. István vitába száll a román történetírás állításaival. Ennek a hosszabb epizódnak két funkciója van. Egyrészt átvezet és epikus keretet ad egy a román-magyar kapcsolatok értékelését szolgáló szakaszhoz, másrészt egy nemzeti ideológia kibontását szolgálja. Először az előbbiről szólunk.

A román-magyar interetnikus kapcsolatok tisztázatlanok a beszámolóban, pontosabban nem kapunk koherens képet a románokhoz való viszonyról. Főként, mint a hatalomból nem részesülő nemzetiség érdekvezérelte viszonyulásáról van szó, ami egy alapvető konfliktust takar. A következő szövegrész az őstörténeti szakasz után követezik, mint annak (evulatív) csattanója.

„Tehát a román-magyar barátság, ez a színlelt barátság, macskaköröm között barátság, ez nem barátság. Igazi barátság nagyon kevés van. Létezik mikroelemeiben barátság, román-magyar barátság, ez lehet mondjuk két szomszéd között, de ez mind színlelt."

István azért árnyaltabb képet fest. Az etnikai konfliktusok generálásáért a központi politikát és a román értelmiséget teszi felelőssé.

„A szomszédok vagy jó szomszédok vagy rossz szomszédok, függetlenül attól, hogy most egyik ilyen nemzetiség, a másik olyan. Megbeszélik és lehet jól élni egymás mellett. Itt a központi hatalom, a központi irányítás okozza a nagy problémát, és hogyha az egyszerű, buta ember szájába adják, hogy mit kell mondjon, akkor az mondja is a másiknak, és akkor megtörténik a balhé. Elmennek mondjuk a piacra az emberek eladni árut. Ott Kolozsváron is vagy Szamosújváron vagy Dézsen annakidején, emlékszem, a kétnyelvűség az oly normális volt, hogy felkel a nap. Az ember beleszületett ebbe a szituációba, és ez nem volt probléma. Mindenki végezte a saját dolgát. A románok mentek a román templomba, a magyarok a magyar templomba és semmi baj nem volt. Hogyha nem lett volna a központi piszkálódás, akkor semmi baj nem lett volna."

A nemzeti ideológia felmutatása egybefűzi az élettörténetet, a történelmet, és egyben magyarországi politikai életet is. Az élettörténeti beszámoló ezzel epikus tartalmat kap és megpróbálja a hallgatót egy világnézet helyességéről meggyőzni. (A beszámoló egészének egyéb funkciói is vannak, de a világnézeti funkció fontossága mellett szól a sok argumentatív és evaluatív narratív mód.)

A kivándorlás okaként először a gyerekek érdekei jelennek meg. A középiskola előtt állván az apa nem akarta hasonló problémáknak kitenni a gyermekeket, mint amit ő átélt. Másrészt az oktatásban numerus clausus érvényesült. A Ferenc esetében elmondottak ebben az esetben is érvényesek, a szülői szerep erős, elsősorban a gyermek érdekeire hivatkozik az interjúalany. Viszont egész röviden a jólét és a szabadságvágy, szerepe is említésre kerül, bár valószínű az emigrációs döntéssel kapcsolatban nagyobb súlya lehetett.

„Én eléggé luftballon természet és típus vagyok, és azt mondtam, hogy én nem vagyok hajlandó, hogy a gyermekeim ezt a megkülönböztetést a munkában, a főiskolán újra végigéljék, amit én végigéltem, nem akarom azt, hogy... Kilátástalan volt a jövő végül, hogy ez így folytatódjon. Azt mondtam: ezt nem akarom. Ezt el akarom kerülni. Meg azt mondtam, hogy a fenébe: negyven évig az ember élt úgy ahogy, én vágytam a szabadság felé, egy igazi normál életvágy hívott, vonzott, hogy (ha) én dolgozom, akkor én keressek, a munkámból tudjak megélni, legyek szabad, utazhassak, élhessek szabadon."

István áttelepülése után egy évvel már minden feltétele megvolt, hogy normális életet éljenek. Gyorsan sikerült beilleszkednie Pesten is és mostani lakhelyén is. Feleségével együtt elvárásaiknak megfelelő státuszt birtokolnak, férj és feleség vezető beosztásban dolgoznak. Ferenc viszont nagy problémát lát a magyarországi magyarság nemzeti identitásának gyengeségében. Ideérkezvén kiábrándultan vette tudomásul, hogy Magyarországon a nemzeti kultúra ápolása korántsem olyan fontos, mint az erdélyiek számára. Az interjú közel harmadában ezeket a „különbözőséget" fejti ki.

Mária élettörténete

Mária 1945-ben született Aradon. Egészségügyi főiskolát végzett. 28 évesen férjhez ment. Bár egészségi állapota folytán kockázatos volt a szülés, mégis — mivel nagyon családcentrikusak voltak, s a férj szeretett volna egy fiúgyermeket — három gyermeket vállalt.

Magyarországon élt rokonaik zöme és néhány barátjuk. Ők évente ellátogattak Romániába, de Máriáék nehezen kaphattak útlevelet. Első kiutazási kérelmüket 1986-ban elutasították, de ezután két ízben sikerült ellátogatniuk Magyarországra. A férj a második út után azt javasolta, adják be a végleges kivándorlási kérvényt. A hatóságok nem engedélyezték a kitelepülést. Ezután különböző illegális módokon próbáltak átjutni: embercsempészet, hamis útlevelek. Mindenüket feltették az emigrációra: ingóságaiktól próbáltak megszabadulni, kisebb házat vettek, hogy ezt szolgáltassák be az államnak. Ebben sokat segítettek a magyarországi rokonok és barátok. Férje váratlanul 89-ben meghalt. Máriának végül a forradalom után sikerült az áttelepülés.

Munkát egyből kapott, a szakmájában helyezkedett el. A gyerekek a nekik megfelelő iskolákba járhattak. Az emigrációt egyértelműen pozitív döntésnek ítéli meg saját és gyermekei szempontjából is.

A emigrációs döntés megszületésének körvonalazása előtti életszakasz jobbára egy rövid családtörténetre, majd házasságra és a gyermekek megszületésére korlátozódik. Mária élettörténete csakúgy, mint az előbb bemutatott két férfié, a kivándorlás körül szerveződik. Viszont ellentétben velük a főszereplő nem a narrátor, hanem a férj és a narrátor, vagy inkább a férj. A migrációs döntés ez esetben is a férjé (hasonlóan Eszter esetéhez) és egészen a férj haláláig Máriának inkább a társ és néhol a statiszta szerep jut. A legtöbb történet a férfi és az őket az emigrációban akadályozó hatóságok összeütközéséről szól. A férj halála után viszont a migrációtörténet főszereplője Mária lesz, aki viszont még ekkor sem veszti el a kapcsolatot a szeretett hitvessel, úgy érzi végigjárja azt az utat, „amin a férje indította el".

„Szinte teljesült az ő vágya, mert ő volt az értelmi szerzője, ő indított el ezen a pályán, mert magamtól, én olyan röghöz kötött vagyok, nem biztos, hogy elindultam volna."

Mária férjének lehetősége lett volna még pár évet élnie, ha kiengedik gyógykezelésre Magyarországra, de a hatóságok a két ország közötti rossz viszonyra hivatkozva nem adták meg az engedélyt. Mária élettörténetében ez egy kulcsesemény a vándorlás szempontjából, úgy érezte, nem maradhat annak az államnak a területén, amely férje halálát ilyen buta indokkal sietette.

A döntés megszületését bemutató dramaturgiai elem az, amikor a férj már ötödször megy el kenyeret venni, de nem talál. Saját családja tisztes középosztálybeli egzisztenciát tartott fenn (ez az interjú azon szakaszából derül ki, mikor elköltözéskor számba veszi az értékes bútorokat, ingóságokat és a nagy házat, amiben laktak) valószínű egészen a hiánygazdaság mélypontjáig. Ezt az állapotot cserekapcsolatokkal és a magyarországiak látogatásaikor beszerzett cikkekkel próbálták ellensúlyozni. Hiába volt az átlagnál kicsit jobb anyagi helyzetük, ezt nem tudták az adott körülmények között kihasználni, és ez még jobban fokozta frusztrációját. Mária számára nem etnikai, vagy politikai okok játszottak döntő szerepet a szülőföld elhagyásában, ilyenek saját élete kapcsán nem merülnek fel. A fő probléma a hiánygazdaság volt, aminek szubjektív súlyosságérzetét valószínű a magyarországi látogatások kontrasztja még inkább erősítette.

Mária viszont nem fogadja el a jóléti migráns képét, a gazdasági körülmények elembertelenítő voltát hangsúlyozza.

„... s mikor ez a gondolat így megfogant, akkor ő ott eldöntötte, mikor már ötödször ment vissza a városba kenyérért és az sem volt, csak a tömeg, aki várta, hogy lesz kenyér vagy nem lesz kenyér, úgy elöntötte az a gondolat, hogy az embernek van egy élete. Azt ilyen méltánytalanul leélni... Akkor eljutottunk arra a pontra, hogy nem baj, nem lesz nagy lakás, szép lakás, szép bútor, de emberhez méltó életet élhessünk. Tehát ez a kevés, ami még negyven után hátra van, az

legyen emberibb. A gyerekeink lehetőségei a jövőre nézve jobbak legyenek. *Emiatt nem gazdasági menekültek lettünk volna*, mert anyagilag nem álltunk nem tudom, milyen fényesen, de a többséghez képest kicsit jobban." (kiemelés tőlünk) Mária később felhívja a figyelmet a gyerekek romániai érvényesülési lehetőségeinek diszkriminatív elemeire is. Ez utóbbi, mint láttuk István családjának esetében is a fő indok volt az áttelepülésre.

Az áttelepülés után a család integrációja könnyedén megtörtént. A gyerekek mind diplomát szereztek. Máriát is befogadták, de a beilleszkedés kapcsán azért előkerül néhány rossz emlék a határon túliak itthoni megítélésével kapcsolatban.

„Mindig megpróbálok aszerint. tehát nem Pecsovics módon, de ha olyan emberrel vagyok szemben, akiről tudom, hogy nem nagyon szereti, aki átjött, akkor én nem hangoztatom, hogy én honnan jöttem. Konfliktuskerülő vagyok. Nekem nem is volt konfliktusom, se rossz tapasztalatom ilyen szempontból. Van az ismeretségi körömben, akinek volt, nem is egyszer. De szerintem rossz helyen, rosszkor mondott olyan dolgokat. Itt is van a munkanélküliség. Vannak érzékeny emberek, és azt hiszik, hogy talán azért nincs neki munkahelye, mert jött az idegenből. Kicsit tényleg rossz érzés, mikor ilyet tapasztalok, nem személyesen, csak úgy általánosságban, mert valahogy úgy érzem, hogy olyan helyzetben vagyok egész életemben, hogy ott azért nem voltam otthon, mert én magyar vagyok, itt pedig azért, mert én jöttem, tehát nem tősgyökeres. De nagyon ritkán érint meg ez a dolog, és akkor is másról van szó. Csak úgy tapasztalom valamilyen újságcikkben vagy tévénézés közben, ilyen véleménynyilvánításkor, de személy szerint soha nem volt ilyen konfliktushelyzetem, hogy „Betolakodó!", „Elvetted a kenyerünket!", meg ilyesmi."

Béla élettörténete

Marosvásárhelyen született 65-ben. Nagyszülei között volt román származású is. Bukaresten az állatorvosi egyetem alatt ismerkedett meg bukaresti, román származású feleségével. Az egyetem elvégzése után Marosvásárhely környékén kapott munkát egy állami nagygazdaságnál. A munkahely nem volt éppen elsőrangú. Egy karantén telepen dolgozott, aminek nem volt túl nagy gazdasági jelentősége. A munkahelyre 40 kilométert kellet ingáznia mindennap. A munkavégzés körülményei is hagytak kívánnivalót maguk után, ráadásul a politika irreális termelési teljesítményt követelt.

90' decemberében kirobbant a forradalom, amit Béláék is kitörő örömmel üdvözöltek. A forradalom után azonban az azelőtt központilag elfojtott etnikai konfliktusok váratlanul kiéleződtek Marosvásárhelyen és környékén. Bélát egy munkahelyéhez közeli falu lakosai megvádolták, hogy részt vett egy márciusi marosvásárhelyi tömegverekedésen, ahol több románt agyonvertek. Életveszélyesen megfenyegették, ezzel az adott körülmények között ellehetetlenítve a munkavégzést. A nemzetiségi gyűlölködés a felesége munkahelyén is megjelent. Az elmér-

gesedett viszonyok között különösen nehéz volt a magyar-román házaspárnak, mivel mind a két oldalról támadás érte őket. Mindebből kifolyólag úgy döntöttek 90-ben, hogy elhagyják Maros megyét, és Magyarországra költöztek.

Felesége kérésére először románok lakta falvakban próbáltak letelepedni. Béla először csak sertésgondozóként tud elhelyezkedni. Később egy mezőgazdasági szakközépiskolában kezd angol nyelvet tanítani, és ő vezeti a tangazdaságot. 1994-ben körülbelül egy évet tölt az Egyesült Államokban gazdálkodási iskolák tanárai számára kiírt ösztöndíjjal. 1995-ben magánpraxist indít. 2000-ben az Alföld egyik középvárosából hívják meg az önkormányzat határom túl nyúló gazdasági kezdeményezésének szervezésére. Béla otthagyta ezt a munkát, mivel nem elégítette ki szakmai ambícióit, s most a határon hatósági állatorvos.

Béla élettörténete kiegyensúlyozott, egyenletes, a forradalom körül időzik el a legtovább. Prezentációja, törésektől mentes, nincsenek igazán traumatikus epizódok, életszakaszok. A saját személyére vonatkozóan kevés argumentációt és evalulatív szövegmódot használ. Az elvándorlás az ő esetében a zavaros romániai helyzetre adott pragmatikus válasz.

Az etnikai ellentétekről csak mint egyáltalán nem kiélezett és multietnikus közösségekben természetes jelenségekről számol be. A kivétel természetesen a kilencvenes évek eleje.

„a kommunizmus alatt a magyar-román ellentét nem volt annyira hangsúlyozva. Ott a közös ellenség maga a kommunista rezsim volt, és akkor magyar vagy román... Többé-kevésbé az emberek tettek különbséget. A kommunista hatalom is folytatott nemzeti politikát természetesen. Emiatt az emberekben is volt keserűség, volt amikor egymás közt is kimutatták, de nem ez volt a jellemző. Most viszont ez a konfliktus direkt módon egy ilyen magyar román, tehát Erdélyben élő magyarok és románok közötti konfliktussá fajult vagy alakult ki. Ez a nemzeti hovatartozásos megkülönböztetés nagyon megélesedett, annyira, hogy ez kihatott például az én munkahelyemen, ahol ellehetetlenült az, hogy dolgozzak, sőt már olyan agyonverősdi szintű jelenet is kialakult, amikor is abbahagytam ott a munkát, mert egyszerűen fizikailag megakadályoztak abban, hogy elvégezzem a munkámat."

Azért Béla élettörténetében korábban is akadnak etnikai feszültségek, de talán mert neki is vannak román felmenői és felesége is román származású, ő kevésbé hangsúlyozza ki őket, megértőbben nyilatkozik a nemzetiségi ellentétekről. Kevésbé élt szegregáltan a román etnikumtól: az általános iskola negyedik osztályától román osztályba adták és Bukaresten végezte az egyetemet.

Az eddigiektől eltér a kommunista rezsimmel kapcsolatos beállítódás is. Az eddigi interjúalanyok a beszámolóikban csak esetleg a párttagság kapcsán, vagy a pozitívnak minősülő gondoskodó állam képe erejéig tudatosodik a fennálló diktatúra kommunista voltára. Béla és hallgatótársai az egyetemi tanárok szakmai felkészültségét nem minden esetben találták kifogástalannak és a tanári pozíciók

elosztásában a politikai tőke szerepét látták döntőnek. Baráti körben később erős rendszerkritikát folytattak. (A kommunizmus tematizálása azzal is összefügg, hogy Béla megélte annak romániai összeomlását).

Magyarországa érkezvén az emberek barátságosan fogadták őket, segítséget is kaptak induláskor. Ez azonban már a rendszerváltozás utáni időszak. Bélának sem sikerül olyan hamar végzettségének megfelelő állást találnia. De Béla akkoriban úgy érezte, hogy az emberek féltik tőlük, bevándorlóktól a saját egzisztenciájukat.

Béla számára erdélyi származása igazán akkor tudatosodott, amikor otthagyta Erdélyt, addig az önmeghatározás kérdése ilyen tekintetben nem fogalmazódott meg számára. Az új környezettel szemben azonban, mintegy új pozíció meghatározásra kényszerült. A közéletben folyó Erdély-diskurzus az, ami ezt konkrétan kiváltotta:

„Azért, mert észreveszem, hogy akik ezzel a problémával foglalkoznak, lehet, hogy sokkal többen foglalkoznak, de hozzám csak az jut el, aki veszi azt a fáradtságot vagy szemtelenséget, hogy ezt publikusan csinálja médián keresztül és így tovább, és sokszor a nyilatkozataikból, a gondolkodásmenetükből azt tudom leszűrni, hogy gőzük nincs, hogy mi az az Erdély, hogy hol van, hogy milyen történelme van, hogy ki él ott és hogy mi van ott most. És hivatkoznak múltbéli esetekre, amelyeket könyvekből és nem tudom hány szűrőn keresztül kapták meg, és amik egysíkúak és nem teljes jellegűek és semmi közük nincs az egészhez. Én nem tudom, hogy mit mondjak. Én ha ezen a téren elkezdenék publikusan politizálni vagy tevékenykedni vagy civil tevékenységet folytatni, én feljogosultnak érzem magam, mert én ott éltem, nekem van közöm ahhoz a helyhez, az én családomnak vannak ott gyökerei és így tovább. De olyan embereket látok állást foglalni vagy megélni ebből a témából, akiknek semmi közük nincs Erdélyhez, és látom, hogy semmi realitásérzékük nincs"

Aranka élettörténete

Aranka 1956-ban született egy Nagyvárad melletti színmagyar faluban. Férjével otthon ismerkedett meg. Férjét a főiskola után Temesvárra helyezték ki, ahová Aranka is követte. Egy ideig vegytisztítóban dolgozott, majd estin technikumot végezvén, egy informatikai vállalatnál helyezkedett el. Az emigráció ötlete a Temesvári légkörben fogant meg, 1984-ben. A vegyes lakosságú városban megjelent a hétköznapi megkülönböztetés. Arankáék továbbá sok némettel találkoztak, akiknél a kivándorlás gyakorlata nagyon általános volt.

Először csak egy turistaútra tudtak útlevelet szerezni. Mivel semmiféle jogalapja sem volt áttelepülésüknek, ezért magyar állampolgárokkal kötött ál-házasságok segítségével jöttek át. Az aradi magyar turistákat próbálják rávenni az akcióra. Mivel a román bürokrácia rengeteg idejüket, a korrupció pedig rengeteg pénzüket emésztette fel, ezért csak 1989-ben sikerült Arankának emigrálnia. Ez alatt az időszak alatt a házaspárnak nagyon kellett vigyáznia, nehogy tervük

kitudódjon (a szülők például nem tudtak az álházasságról), mert különben hazaárulással vádolják őket, amiért súlyos éveket lehetett akkoriban kapni. A házaspár ez alatt az időszak alatt, hatalmas terhet vett a vállára. (Ráadásul a kivándorlási kérelem után a Securitate rendszeresen zaklatta férjét.)

Először tehát Arankának sikerült átjönnie két gyermekükkel 1989-ben egy alföldi nagyvárosba. A férjnek csak a forradalom után sikerült szabadulnia. Arankának először mindenféle munkát el kellett vállalnia, mert a rendszerváltással létszámleépítések indultak meg a gyárban, ahol dolgozott. A házaspár végül egy környékbeli faluban vásárol házat és telepedik le. Itt Aranka óvónőként helyezkedik el.

Tehát Aranka a partiumi faluban zárt magyar közösségbe született.

„Többnyire magyarok laktak azon a vidéken, még családot sem engedett be román faluból. Aki méheket hozott fel román faluból azt kiközösítették, nehogy... (nevet). Szerintem ez az identitásunk megőrzésének záloga volt, hogy ennyire mereven elzárkóztunk a vegyes házasságoktól, a keveredéstől. Már ott szülőfalum tekintetében, nem volt olyan fiatal, hogy vegyes házasságot kötött, ha esetleg tíz évente egy előfordult, akkor az egy az egybe el kellett költözzön. Oda be nem hozhatott..."

Ezután a Temesvári költözés több szempontból is nehéz volt. Aranka például nem beszélt tökéletesen románul és hirtelen kellett szembesülnie az etnikai megkülönböztetéssel is. Viszont az áttelepülést motiváló tényezők között nem találkozunk származásból adódó hátrányokkal. Ez a szövegrész egy hosszú, megszakítatlan elbeszélésbe ágyazódik:

„Már minden törvénytelen volt, enni, iskolába járni, óvodába járatni a gyereket. Hatalmas plakátok jelentek meg, hogy akinek a lakásában 1 kg cukornál több van, fél kiló húsnál... annak be kell szolgáltatni. Mit tudom én, ilyen fél literes poharakkal jártunk olajért, mindent kiadagoltak, porcióra kaptunk mindent. Hát akkor a fekete kereskedelem nagyon dívott, akkor kezdtünk el járni, ilyen divatos ruhákat, akkor fiatalok voltunk és tudtuk a divatot, a módját. És ha valaki húsüzembe dolgozott, akkor attól tudtunk húst szerezni, aktatáskába csempésztük, és a hűtőbe raktuk. Az is rendszerellenesnek számított, mert élelem-felhalmozás. Egyszerűen félelmetes volt az az idő. Falusi embereket is megnyomorították, mint annak idején itt a Rákosi rendszerben (...) Nagyon sok embert bezártak fekete vágásért, szóval egy ilyen nagyon lehetetlen helyzet volt"

Az Aranka által leginkább hangsúlyozott motiváció a legidősebb fiú jövőjéért érzett aggodalom. A kisfiú már óvódás korában is jó képességűnek tűnt és a szülők úgy érezték, hogy az adott romániai helyzetben — vagyis az oktatáspolitika diszkriminatív jellege, a gyerek identitását veszélyeztető román nyelvű közép és felsőoktatás miatt —, ha a fiuk érvényesülését akarják, akkor a legjobb megoldás elhagyni Romániát.

A Magyarországra való érkezés és a család egyesülése a legboldogabb időszak az életében. A megtelepedés sokkal könnyebben ment, mint a Romániából való elmenekülés. A Magyarországra érkezés bizonyos értelemben csalódást jelentett. A házaspár szülei magyar állampolgárok voltak. Az életrajzi beszámolóban többször megjelenik a két nagyapa képe, akik a magyar hadsereg katonái voltak. A szülők sokat nosztalgiáztak a régi időkről, s ennek kapcsán bátorították a gyerekeiket, hogy próbáljanak magyar állampolgárokká válni, vagyis Aranka a szülők emlékei alapján misztifikálta a magyarországiakat. A szülőfalu homogén magyar, összetartó biztonságát vetítette képzeletben Magyarországra.

„Túlidealizáltuk, mi azt hittük, mindegyik olyan mint az apánk, meg az anyánk, itt őszintének lehet lenni, itt mindent el lehet mondani, senki sem fog minket bántani, mert olyanok lesznek, mint a testvéreink."

A falusi környezetben azonban úgy érezték, nem fogadják őket be teljesen. A legfájóbb történetben tolvajlással vádolják meg a családot. A rágalmazó motivációja, mint később kiderül, az ő állását elfoglaló erdélyi származású férfin való áttételes (azaz kollektív, etnikai alapú) bosszú volt. A család ezután még fontolgatta is, hogy visszaköltözik. A rágalmazásos történet után aztán még több sérelem kerül elbeszélésre. A családot románként azonosította a környezete. Volt, aki azon csodálkozott, milyen könnyen és gyorsan „megtanultak" magyarul.

Az emigráció mint különböző élethelyzetekre adott válasz

Az etnicitás mint szimbolikus és kulturális tőke felhasználhatósága, mások általi fel- és leértékelése mint a társadalmi rendszer szervező, szabályozó elve különféle élethelyzetekben váltotta ki a migrációs stratégiát. Akkor is erről van szó természetesen, ha nem a kirekesztő-diszkriminatív forgatókönyv érvényesült, hiszen Magyarországra települni az etnikai, kulturális azonosság miatt kevésbé kockázatos, az integráció könnyebb.

Az etnikai viszonyok elemzésére kidolgozott újabb elméleti stratégiák a versenyre és a konfliktusra vonatkozó ökológiai felfogáson alapulnak (Oláh, 1996). A következőkben Susan Olzak koncepcióját mutatjuk be (Olzak, 1993), mely kutatásunk szempontjából értékes magyarázó erővel bír. A konfliktus szituáció alapja, hogy versenyhelyzet alakul ki a különböző etnikumok között ugyanazon értékes erőforrásokért. E szerint a hagyományosan regionális szegregációban lévő és a munkamegosztást kulturálisan szabályozó etnikai életterek közötti határvonalak felbomlásával etnikai konfliktus keletkezik. A homogenizációs elv településpolitikában való érvényesítése, azaz például a Kolozsvárra a falvakból betelepített románok esetében sok ilyen konfliktust generálhatott, mint az az interjúkból is leszűrhető. Azonban a multietnikus élettérátfedés még nem élezi ki a versenyt feltétlenül konfliktussá. Susan Olzak Park nyomán hangsúlyozza, hogy a konfliktus és versenyhelyzet nagyban eltér, „a konfliktus mindig tudatos, ténylegesen életre hívja a legmélyebb érzelmeket és legerősebb szenvedélyeket, és a figyelem

és erőfeszítés általános összpontosításával jár" (idézi Olzak, 1993:147). Olzak Barth alapján fogalmazza meg, hogy az élettérátfedés mellett az etnikai csoportok munkaerőpiacról és más erőforrásokból való kizárása jelenti a kulcsot az instabil etnikai viszonyok megértéséhez (Olzak, 1993).

A negatív etnikai diszkriminációra való hivatkozás a mintában főleg a Kolozsváriakra jellemző. Az egy irányú, központilag gerjesztett kizárási gyakorlat a városba költözésben, a munkahelyek megszerzésében, a továbbképzési lehetőségekben mind fokozottan érvényesült Erdély legnagyobb városában. Kolozsvár etnikai szerkezetét a központi politika drasztikusan megváltoztatta: kváziarchaikus településekről, jelentős anyagi segítséggel betelepített román etnikumúakkal. Ez a helyzet nem csak előnytelen versenypozíciót jelentett, hanem a kisebbségi identitás fenyegetettségének érzését is. Azonban nem csak az állami politika gerjeszthet feszültséget, egy dinamikusan változó, fejlődő város meganynyi helyzetet teremthet erre.

Az eltérő regionális kondíciókat jól reprezentálhatjuk a kolozsvári élettörténetek és székelyföldi interjúalanyunk életútjainak eltérésével. Ebben az utóbbi esetben, bár a szimbolikus szinten találkozunk a nemzeti identitás veszélyeztetettségével (pl. a Himnusz nyilvános éneklésének tilalma), és Eszter tudja, hogy a saját lokális határokon túl létezik a többségi románság, de ez önmagában nem késztet vándorlásra. Eszter emigrációjában dominánsan a régió, Székelyföld gazdasági tulajdonságai játszottak szerepet, és játszanak most is szerepet sok vendégmunkás életstratégiában. (Azonban itt is figyelembe kell venni az etnicitás mint szimbolikus és kulturális tőke magyarországi használhatóságával kapcsolatos hasznokat). Természetesen Székelyföldön is működik a jogi, adminisztratív alapú asszimetria, de ennek kezelésére különböző szimbolikus és interakciós stratégiákat alkalmaznak (Erről lásd: Gagyi, {szerk.}, 1996). Az Eszter által képviselt csoport életterében nem is létezik számottevő román.

Az emigrációra kényszerítő jelenségek természetesen általában több rétegűek. És ezért érdemes itt megjegyeznünk, hogy a gazdasági, jóléti, esetleg karrierstratégiák felvállalása nehézségekbe ütközött. Vagy legalábbis szükségtelennek minősült az adott kommunikatív szituációban, ugyanis a migrációs életút teljes egészében értelmezhető etnikai, politikai szempontú és a gyerek szempontjából hasznos életstratégiaként. Tehát a jóléti típusú megfontolások az előadott élettörténet (life story) szintjén Eszter kivételével nem játszanak lényeges szerepet. István interjújában például csak az interjú második fázisában kerül sor elbeszélésükre. Vagy a másik esetben Mária többször tesz említést a hiánygazdaság kontra bőség kettősségről, de egy helyen explicite elutasítja a gazdasági migráns (vö. 24 old.) önbemutatást, és a hiánygazdaság elembertelenítő jellegét és saját jó anyagi körülményét hangsúlyozza. Mint amint arra már korábban utaltunk, a materiális, gazdasági indokok a traumatikus élményekkel szoros kapcsolatban lévő élettörténetekkel összeférhetetlenek (vö. 14 old.).

1990 tavaszának eseményei hatalmas menekültáradatban mutatkoztak meg (vö. 3–4 old.). A diktatúra alatt elfojtott, vagy másképpen kezelt, de mindenképp ellenőrzés alatt tartott nemzeti érzések és indulatok a forradalom után szabadon kifejeződhettek. Ezeknek viszont a nyilvánosságba kerülése nyílt és tömegeket mozgósító konfliktusokba torkollott. Újra megjelenhetett az irredentizmus, és az erre adott román reakció. A háború alatt a két nemzetiség által vélt vagy valósan elszenvedett sérelmek is ismét a közvélemény elé kerültek. A forradalom után váratlan hevességgel törtek elő az elfojtott indulatok. Olyan emberek életére is befolyást gyakorolt, mint Béla, aki addig komolyabb etnikai összeütközés és kirekesztés részese nem volt. Béla életútján keresztül azt is megfigyelhetjük, miképp lehetséges ez utóbbi. A román nyelv korai elsajátítása, a román etnikummal a házassága révén való közelebbi kapcsolata, valamint a vándorlással összefüggésben a munkaerő-piaci versenyből való korai kivonódás eredménye lehet ez.

István, Ferenc és Anna elsősorban gyermekeik jövőjére hivatkozva hagyták el Romániát. Ennek az akkor negyvenes éveiben, harmincas évei második felében járó generációnak tehát egy része bizonyosan a gyermekei életesélyeinek javítását is szem előtt tartotta. A romániai diktatúra stabilitásában még ekkor semmi kétség nem ébredt, mint, ahogy az egész keleti blokk összeomlása sem volt látható előre. Mindeközben az a tendencia érvényesült, hogy az anyanyelvi oktatást sorvasztják. De nem csak az anyanyelvi identitás ápolása ütközik nehézségekbe, a középiskolákon, a felsőoktatásban közismerten numerus clausus rendszer működik. A 60-as évektől a magyar nyelvű iskolahálózatot drasztikusan leépítik. 1981-ben 36 fő alatt már nem indítanak magyar nyelvű általános iskolai osztályokat. 1989-re megszüntetik a magyarnyelvű középiskolákat, a felsőoktatásban már 1959 óta nincs magyarnyelvű tanítás. (Tóth, 1989).

Dolgozatunk egyik legnagyobb hiánya, hogy sajnos e vándorlási mozgalom egyik nagyszámú csoportjáról a fiatal 20 és 30 év közötti férfiaktól közvetlenül nem sikerült adatokat gyűjtenünk. Az ő esetükben valószínű, hogy az előnyösebb oktatási pályák és a jobb karrierutak beindításának szempontjai játszottak jelentős szerepet a kivándorlásban.

Integráció

Interjúalanyaink integrációja relatíve gyorsan megtörtént, köszönhető ez annak is, hogy a szocialista rendszer alatt a munkavállalás kevés akadályba ütközött. Azt is elmondhatjuk, hogy néhány év alatt mindenki az otthoni státuszának megfelelő foglalkozást talált magának. Ezt bizonyítja Sik Endre kutatása is (Sik, 1990). A 1989 és 1990 között áttelepültek között 1990-ben 96%-os arányú volt a foglalkoztatottság, közülük 86% az állami és szövetkezeti tulajdonban lévő vállalatoknál helyezkedett el (Sik, 1990: 520).

Az áttelepüléssel járó integrációs problémák[3] azonban inkább a magyarországi magyar környezet interakciós szintű elutasító magatartása és a két ország eltérő szocializációs mintáit jelentik.

Ez utóbbi megállapítás a közösségi szolidaritás eltérő praxisára vonatkozik. Addig, amíg az erdélyieknek Romániában a diktatúrát, etnikai üldöztetést és hiánygazdaságot kellett átvészelniük, Magyarországon beindultak a reformok, zajlott a „nagy magyar kispolgárosodás". Az eltérő társadalmi kondíciók a hétköznapi életben a szolidaritás eltérő praxisát fejlesztették ki, majd az áttelepüléssel ezen eltérő praxisok és attitűdök találkozása és ütközése az erdélyi magyarok részéről erős elidegenedést váltott ki. Ezt az érzést felerősíti, hogy a régi családi és baráti kötelékektől távol kell boldogulnia a migránsnak.

A magyarországiakkal kapcsolatos kiábrándulás másik forrása a két magyar közösség nemzetfelfogásából fakad. Habár a hazai hivatalos ideológia alapja a kultúrnemzeti felfogás, és a hivatalos közvélemény is ezt deklarálja, a magyarországi populáció egy része az államnemzeti koncepciót vallja. Vagyis az interakciók egy részében a romániai magyarok nem kapják vissza a kultúrnemzeti ideológiának megfelelő jelzéseket, bánásmódot. Ebben az esetben is az eltérő történelmi múlt adhat magyarázatot a jelenségre. Az egyik oldalon nehéz lett volna elfelejteni a kultúrnemzeti azonosságot, a szétszakítottság tényét. A másik oldalon azonban a szocialista diktatúra agyonhallgatta a határon túli magyarság kérdését, ezzel erősítve az államnemzeti felfogást. Valamint a „leromanozás" lehet még a rendszerváltás után megjelenő munkaerő-piaci verseny következménye is. Ez megerősítheti az etnikai határok felmutatásának igényét, a másik félnek a munkaerőpiacról való kirekesztése érdekében (Olzak, 1993).

A nemzeti együvétartozás deficitje sok csalódást kelt. Sokan a romániai öncenzúra pszichés terhe alatt, az áttelepüléstől az őszinteség és nyílt magyar identitás felvállalásának lehetőségét várják. Ezzel szemben az itteni magyar környezet sokszor elutasító. Ezt a romániai magyarok a másik fél gyenge kulturális kompetenciájáról szóló narratívák, vagy a saját nemzeti identitás minőségének felértékelése segítségével kompenzálják. Az előbbit nem csak az alacsonyabb rétegekre

[3] Az integráció szempontjából döntő a kivándorlás sikeres megélésének kérdésköre. Szakáts Mária Erzsébet kutatása alapján ez kérdés a következő csoportokra bontja a romániai magyarok 1987 és 1992 között áttelepült populációját: „1. <<Kivándorolni érdemes>> (6%) rejtett ítéletet vallók jellegzetesen az 50 évnél idősebbek, a 18–23 közöttiek és a tanulók soraiban vannak, s ugyancsak felülreprezentáltak a nyugdíjasok körében. Ők azok a kevesek ,akiknek kifejezetten problémamentességet jelentett az eljövetel. 2. <<kivándorolni krízishelyzet>> rejtett vélemény a többség (81%) válaszaiban benne van, tehát 24–30 és a 41–50 év közöttiek csoportjaiban, a beosztott szellemiként és a vezető szellemiként dolgozók között (...) 3. <<A kivándorlás elfogadható>> tényt vallók (13%) nehézségek nélkül tudtak beilleszkedni, az alkalmazkodást, az érték- és szokásrendváltást lelki sérülések nélkül élték át (...) Főleg az 50 évnél idősebbek, a ma már nyugdíjasok, az alsó fokú iskolát végezettek séa fizikai dolgozók, valamint 18–23 év közötti fiatalok soraiban vallanak így." (Szakáts, 1996)

alkalmazzák, egyik interjúinkban előfordult, hogy értelmiségiekre is megfogalmazták, hiszen az államnemzeti felfogás sem korlátozódik a szegényebb rétegekre. A saját nemzeti öntudat felértékelésének kompenzációs stratégiája adott, a premigrációs időszakban a kisebbségi identitás felvállalása folytán elszenvedett sérelmek elegendő lehetőséget adnak erre.

Mindezek miatt kialakult egy nagyon általános narratíva, az „ott is hazátlanok vagyunk, itt sem vagyunk otthon" narratívája, amelynek fentieken kívül a két magyar közösség eltérő mentalitásbeli, kulturális különbségei, a migráns eredetet stigmatizálásáról szóló történetek az elemei.

Irodalomjegyzék

Balogh László, 2001: *Románia története.* Budapest, AULA.

Bertaux, Daniel, 1981 (ed.): Biography and Society; The Life History Approach in the Social Siences. Beverly Hills, London, Sage Puplications Inc.

Denzin, Norman, K. 1989: *Interpretive Biography.* Qualitative research series 17. New York, London, New Delhi, Sage Publications Inc.

Dexler, Sabina – Giorgi, Liana – Pohoryles, Ronald – Schmid, Gabriele, 1993: *EURO-LINK; (Kísérlet a román menekültek beilleszkedését segítő osztrák-magyar szociálpolitikai modell kidolgozására).* In Sik Endre (szerk.): Útkeresők. MTA Politikai Tudományok Intézete Nemzetközi Migráció Kutatócsoport Évkönyve, 1992. Budapest, 39–48.

Fuchs, Werner, 1984: Biographische Forschung; Eine Einführung in praxis und methoden.

Westdeutscher Verlang GmbH, Opladen.

Gagyi József, 1996 (szerk): *Egy más mellett élés? A magyar-román, magyar-cigány kapcsolatokról.* Csíkszereda, KAM-Regionális és antropológiai kutatások központja

Kovács Éva és Melegh Attila, 2000: *„Lehetett volna rosszab is, mehettünk volna Amerikába is"; Vándorlástörténetek Erdély, Magyarország és Ausztria háromszögében.* In Sik Endre és Tóth Judit (szerk.): Diskurzusok a vándorlásról. MTA Politikai Tudományok Intézete Nemzetközi Migráció Kutatócsoport Évkönyve. Budapest, 93–155.

Rosenthal, Gabriele, 2003: *Biographical research.* In Seal (et al) (eds.) Qualitative Research Practice. London, Sage puplications Inc, 48–64.

Sik Endre, 1990: *Erdélyi menekültek Magyarországon.* In Andorka Rudolf (et al) (szerk.): Társadalmi Riport 1990. Budapest, TÁRKI, 516–534.

Szakáts Mária Erzsébet, 1996: *Az Erdélyből áttelepült magyarok otthonképe.* In Sik Endre és

Tóth Judit (szerk.): Diskurzusok a vándorlásról. MTA Politikai Tudományok Intézete Nemzetközi Migráció Kutatócsoport Évkönyve. Budapest, 91-118.

Tóth Pál Péter, 1989: *Magyarok kisebbségben.* INFO- Társadalomtudomány 1(10) 17–27.

Tóth Pál Péter, 1997: *Haza csak egy van?; Menekülők, Bevándorlók, Új állampolgárok Magyarországon, (1988-1994).* Budapest, Püski.

Oláh Sándor, 1994: *Egy falu és kivándorlás.* Regio, 1991(4).

Oláh Sándor, 1996: *A kilépés társadalmi feltételei a Székelyföldön.* In Bodó Julianna (szerk.):

Elvándorlók? Vendégmunka és életforma a Székelyföldön. KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó 51015067.

Olzak, Susan, 1993: *Etnikai konfliktusok elemzési stratégiái.* Regio, 1993(1) 1590150182.

Szakáts Mária Erzsébet 1996: *Az Erdélyből áttelepült magyarok otthonképe.* In Sik Endre és Tóth Judit (szerk.): Táborlakók, diaszpórák, politikák. Budapest, MTA Politikai Tudományok Intézete Nemzetközi Migrációs Kutatócsoport Évkönyve, 91–119.

Vincze Gábor, 1999: *Illúziók és csalódások; Fejezetek a romániai magyarság második világháború utáni történetéből.* Csíkszereda, Státusz Könyvkiadó.

Wengraf, Tom, 2001: *Qualitative Research interviewing: Biographical Narrative and Semi Structured Methods.* Thousand Oaks, London, New Delhi, Sage publications Inc.

Ideologie şi acţiune politică la Eftimie Murgu 1842–1845

Dr. Nicolae Bocşan

Personalitatea lui Eftimie Murgu a fost comentată sau invocată în legătură cu evenimentele majore din istoria românilor, a relaţiilor româno-maghiare sau româno-sârbe, fără a zăbovi asupra formaţiei sale intelectuale şi mai ales asupra ideologiei care l-a guvernat în acţiunea politică.[1] Relaţia: ideologie — acţiune politică este importantă pentru a descifra comportamentul politic al unui personaj mereu răzvrătit împotriva realităţilor Vechiului Regim în numele ideilor noi, pe care le-a asimilat şi mai ales le-a adaptat unor realităţi cunoscute în mod direct. La aceasta se adaugă o suită de trăsături de caracter, care explică diferite atitudini sau comportamente, pentru care a şi fost deseori considerat contradictoriu. A fost orgolios, cu veleităţi de lider, mereu nemulţumit de situaţia lui şi a poporului din care s-a ridicat, un idealist romantic în multe din opţiunile sale politice sau ideologice, un spirit viu, cu o mare forţă de persuasiune şi argumentare, carismatic, capabil să câştige uşor ataşamentul partizanilor săi sau a poporului de rând. Cea mai mare parte a vieţii a trăit-o în afara provinciei în care s-a născut, ceea ce l-a marcat puternic, descifrând uneori un complex de culpabilitate, un sentiment al dezrădăcinării. Cu excepţia unor scurte perioade de timp, când a fost în Moldova, nu a beneficiat de un venit permanent, stabil, de slujbaş la stat sau de la o altă instituţie, ceea ce i-a asigurat o deplină libertate de exprimare şi de acţiune. A avut mereu sentimentul superiorităţii în relaţia cu mulţi contemporani, explicabil prin formaţia ştiinţifică, experienţa bogată şi cercurile înalte în care s-a mişcat.

Dintre bănăţenii contemporani, incontestabil a fost printre cei mai instruiţi, beneficiind de formarea la Universitatea din Pesta, unde a urmat cursurile de filosofie şi drept. Dintre profesorii de filosofie, cel mai puternic a fost marcat de Imre János, al cărui curs *Amicus foedus rationis cum experientia* a fost publicat în limba latină în 1830 şi în limba maghiară în 1829. Acesta expunea logica, metafizica, arhologia şi ontologia. Considerat de contemporani un eclectic, Imre János s-a caracterizat pe sine raţionalist, criticist şi sintetist în cursul de logică, pe care Murgu l-a tradus spre a fi predat în Principatele dunărene. Era un sintetist critico-raţional, în care se regăsesc ideile lui Kant, Krug, Schulze sau Bachmann, mai ales ale celor trei din urmă, cum observa G. Bogdan-Duică. Imre János a avut o intenţie practică, de a scoate în evidenţă folosul ce-l aduce logica, omului literar. Dintre profesorii de la drept, menţionăm pe Iosif Havas, Adam Brezanóczy, Ignac Frank, Mihail Szibenlist, Francisc Vizkelety şi Ioan Nepomuc Újfalussy. Havas era economist, directorul Casinei Széchenyi, Frank a predat

dreptul civil ungar la un nivel înalt, Szibenlist a popularizat pe juriştii austrieci Zeller şi Egger, iar Vizkelety l-a familiarizat cu dreptul canonic.

Nu în ultimul rând la formaţia sa a contribuit şi curentul naţional românesc din capitala Ungariei, format din studenţii români de la Universitatea din Pesta în jurul salonului literar al lui Atanasie Grabovschi, al parohiei şi şcolii româneşti de aici, căruia i-a dat expesie literară revista „Biblioteca românească", unde regăsim o mare parte a viitorilor oameni de litere, lideri politici, profesori, jurişti, publicişti din tot spaţiul românesc: Andrei Mocioni, Petru Maler, George loanovici, Ştefan Mano, Teodor Igreţ, Paul Vasici, loan Dobran, losif Roman, Meletiu Drăghici, Nicolae Nedelcu. Erau patronaţi de Atanasie Grabovschi, Naum Dera, Emanoil Gojdu, loan Teodorovici, Ştefan Neagoie, C. Leca, Zaharia Carcalechi, Damaschin Bojincă.[2]

Trecerea vremelnică prin capitala Moldovei şi a Valahiei l-au pus în legătură cu mari personalităţi ale vieţii culturale şi politice din Principate, cu ardelenii sau bănăţenii stabiliţi acolo. Dacă vechea prietenie cu Damaschin Bojincă a rămas neschimbată şi în Moldova, aici s-a remarcat prin conflictul cu domnitorul Gh. Asachi şi cu protipendada, boierii cum i-a numit Murgu. Interesant ni se pare conflictul spontan cu Moise Nicoară, stabilit vremelnic la laşi când a ajuns acolo şi Eftimie Murgu, explicat de Bogdan-Duică prin atitudinea prorusă a lui Nicoară.[3] S-au întâlnit două personalităţi puternice, cu convingeri ferme, greu de conciliat. S-a bucurat de o mare audienţă în rândul tinerilor prin ideile radicale pe care le-a promovat. Nu s-a adaptat mediului cultural şi politic, marcat de politica autoritară a principelui M. Sturdza.

Nu s-a adaptat nici la Bucureşti, unde a fost chemat de Petrache Poenaru să predea filosofia la Colegiul Sf. Sava. Mult timp a ţinut cursuri particulare de filosofie, unde l-a avut elev şi pe Nicolae Bălcescu. La colegiu a rezistat foarte puţin, a demisionat şi s-a alăturat partidei politice care a făcut opoziţie domnitorului Al. Ghica. Este unul dintre inspiratorii şi organizatorii mişcării conspirative din 1840, alături de Vaillant şi Dimitrie Filipescu, ale cărei obiective trădează influenţe franceze, explicabile prin prezenţa lui Vaillant ca lider al mişcării: republică românească, un guvern numit directorat, format din 6 membri şi un preşedinte, constituţie, armată revoluţionară, desfiinţarea claselor sociale şi a proprietăţii.[4] Dacă Murgu şi Vaillant s-au opus violenţei, interesantă apare propunerea lui Murgu de a împărţi locuitorii în două clase, ostaşi şi ţărani, ca în graniţa militară natală din Banat, după cum a mărturisit unul dintre conspiratorii anchetaţi. Am remarcat episodul mişcării conspirative din 1840, pusă în legătură şi cu lojele masonice care activau în Valahia, deoarece ideea ridicării poporului, formulată programatic la 1840, va fi reluată la scurt timp în Banat.

Între Pesta şi Bucureşti s-a cristalizat o ideologie care îl particularizează pe Eftimie Murgu în ansamblul generaţiei sale. Ca şi ceilalţi colegi de generaţie a

îmbinat ideile naționaliste cu cele liberale, detașându-se prin accentele și notele radicale pe care le-a promovat până la sfârșitul vieții.

În prima sa apariție publică, combaterea disertației lui Sava Tököly despre originea românilor, a continuat curentul inițiat de Școala ardeleană, mai ales opera lui Petru Maior, cu un plus de conceptualizare și interpretare filosofică, ce anunță teoria romantică despre națiune pe care se va întemeia romantismul politic în efortul său teoretic. Spiritului istorico-filologic, de inspirație herderiană, Murgu i-a asociat ideile kantiene, receptate probabil prin intermediul lui Krug. Acesta din urmă a fost maestrul generației pașoptiste românești, vulgarizând ideile kantiene, alături de Rotteck. Îl întâlnim la majoritatea intelectualilor români ardeleni din Banat și Transilvania.

Sub influența ideilor kantianului Krug, Murgu a fost primul, după știința noastră, în cultura română care a definit națiunea ca o persoană juridică, o persoană colectivă care beneficia de aceleași drepturi și libertăți ca și ale omului și cetățeanului. Extrapolarea drepturilor individuale asupra națiunii ca persoană colectivă, a inaugurat sinteza naționalism-liberalism, caracteristică sociologiei națiunii la popoarele din Europa Centrală. Această sinteză a conferit liberalismului românesc din Banat și Transilvania un caracter colectiv denumit de George Em. Marica liberalism colectiv, care a particularizat și a despărțit ideologia pașoptistă românească de liberalismul individual maghiar și a condus la confruntarea din 1848.

„Oameni luați ca indivizi — scria Eftimie Murgu — sunt în anumite privințe persoane morale, iar printre acestea națiunea nu este cea mai neînsemnată; ca atare orice persoană morală este obligată, conform legii naturale, la autostimare, acesta constituind prima justificare a culturii, virtuții și fericirii". Eftimie Murgu a făcut distincție între națiune și religie, scriind că „nu sunt același lucru".

În spiritul ideilor herderiene, generația pașoptistă a fost preocupată de individualizarea și personalizarea națiunii prin definirea specificului național. Tot meritul lui Murgu a fost acela de a fi teoretizat specificul, caracterul sau geniul națiunii scriind în 1830, în combaterea disertației lui Sava Tököly: „Este incontestabil că printre caracteristicile naționalității se socotesc în primul rând descendența și spiritul național, specific oricărei națiuni". Murgu a definit geniul (spiritul) național ca trăsătură esențială a naționalității, cea mai puternică, ce traversează timpul ca o veritabilă ereditate: „Această caracteristică a fiecărei națiuni s-ar numi caracterul național sau spiritul național. Acest urmaș inseparabil, care singur, cu caracteristicile naționale specifice lui, formează naționalitatea, este divinitatea protectoare, implacabilă, care rezistă atât de viguros unei transformări integrale a națiunii". Tributar conceptului german de Volksgeist, Murgu definea specificul național ca un factor transcedental, de continuitate și permanență, „care se transformă neîntrerupt printr-o anumită ereditate, o carac-

teristică ce nu este supusă observației și deci nici voinței noastre, „fiind totuși recunoscută și deosebită de alte națiuni".[5]

Elanul naționalist născut în ambianța mediului românesc din jurul tipografiei de la Buda s-a consolidat în atmosfera din Moldova și din Valahia, unde spiritul antirusesc a întreținut sentimentul de naționalitate, ideile de emancipare și unitate. Teoretician și promotor al naționalismului, Murgu a fost și exponentul spiritului francez, asimilat în anturajul conspiratorilor din Valahia, pentru care centrul ideologiei ce o promovau era poporul, în accepțiunea socială a termenului, categoriile producătoare. Emanciparea și fericirea poporului și instaurarea unui regim după modelul celui propus de Revoluția franceză erau punctele centrale ale programului conspiratorilor: „vremelnică oblăduire revoluționară", directorat, constituție, armată revoluționară, desființarea proprietății, „ocârmuire republicană". Comportamentul său în Valahia relevă mai degrabă revoluționarul, decât liberalul Murgu, favorabil spiritului revoluționar, ridicării poporului, chiar dacă a respins vărsarea de sânge.[6]

Trimis sub escortă la Caransebeș, a fost pus sub ancheta tribunalului regimentului de graniță. Datorită presiunii grănicerilor și pentru a nu inflama mai mult spiritele, a cerut transferul la tribunalul comitatului Lugoj. Din perioada anchetei la Caransebeș și Lugoj datează câteva concepte de memorii adresate Cancelariei aulice a Ungariei, în care a denunțat atitudinea agentului austriac în Valahia, Timoni, pentru violarea domiciliului și confiscarea cărților și a unor bunuri. Alte concepte de memorii adresate Cancelariei aulice ungare au denunțat comportamentul autorităților militare de la Caransebeș, în frunte cu comandantul Carol Roth, pentru violarea domiciliului mamei sale și abuzuri împotriva sa.[7] Din acest moment Murgu a intrat în atenția Consiliului Locumtenențial de la Buda, constituindu-se un dosar ce va fi mereu îmbogățit, pe care l-a folosit și comisia Haynau după înăbușirea revoluției din 1848.

Eftimie Murgu a făcut recurs la împărat și la 21 septembrie 1841 Consiliul Locumtenențial din Buda a dispus eliberarea din închisoarea comitatului pe bază de chezășie. S-a stabilit în Lugoj, unde se bucura de o mare simpatie printre meseriașii, comercianții, învățătorii și preoții români din oraș. Treptat în jurul lui s-a creat un grup de aderenți, care s-a profilat mai ales după incendiul din 1842, când au fost distruse 242 case din Lugojul românesc. Ajutoarele acordate de guvern, de particulari sau de unele instituții au fost distribuite abuziv.

Murgu a înaintat împăratului o petiție semnată de mai multe persoane, în care a denunțat abuzurile săvârșite cu ocazia împărțirii ajutoarelor. Ancheta declanșată de guvern a nemulțumit autoritățile locale, în același timp, din cercurile românești, probabil cu susținerea primarului Constantin Alexandrovici, s-a început o acțiune pentru a obține dreptul de magistrat pe seama orașului Lugoj. Au fost înaintate memorii în acest sens la curte, prin agentul Csarada, cu contribuția notarului Ozețchi.

În acest context se constituie în jurul său o grupare, denumită de autoritățile locale partida lui Murgu, care se întâlnea în casa meşterului Marcu şi a lui Frenţ, alias Craiul. Ancheta ulterioară a identificat între cei care se întâlneau cu Murgu pe primar, pe Dimitrie Popovița, Nicolae Ilca sau Paul Secoşan. Murgu s-a făcut purtătorul de cuvânt al lugojenilor la curte şi la un moment dat actele din dosarul de anchetă îl arată prezent la Viena, foarte probabil de la sfârşitul anului 1842, după cum arată o scrisoare a unui prieten, semnată Herţeg, care poate fi acel Frenţ despre care face menţiune ancheta de mai târziu.

Murgu a plecat la Viena pentru a i se face dreptate. A plecat susţinut material de meseriaşii lugojeni, dar o anumită perioadă de timp partizanii săi nu au ştiut nimic despre el, crezându-l plecat la Bucureşti. Prietenul Herţeg îi cerea să meargă la agentul Csarada pentru a se informa despre rezoluția în chestiunea privilegiilor oraşului Lugoj.[8]

Într-o scrisoare din vara anului 1843, adresată învățătorului Miescu, Murgu a explicat raţiunile întârzierii sale la Viena.

Murgu explica lui Miescu că evenimentele au luat o altă turnură, că „evenimentele din afară se află atât de priincioase, încât lucrările vizează „priviri mai înalte", motiv pentru care a întârziat în capitala imperiului, jertfind propriul interes „unui folos obştesc". El a mărturisit că în seria lucrărilor lui nu a pregetat să atingă şi „soarta românilor din Banat".

În scrisoarea către Ilie Miescu a lăsat să se înţeleagă că avea acces la cele mai înalte autorităţi ale imperiului, unde a susţinut drepturile naţionale ale românilor din Banat. Pe lângă cererea lugojenilor de a primi dreptul de oraş cu magistrat, Murgu a promis partizanilor săi să obţină numirea unui român în fruntea districtului şcolar Lugoj-Caransebeş sau chiar a întregii provincii. Se pare că a dorit această funcţie pentru sine, declarând că dacă ar fi dorit, ar fi obţinut-o de la împărat, dar nehotărârea conaţionalilor din Lugoj, care au propus mai multe candidaturi, l-au determinat să creadă că aceştia nu aveau „încredere în însuşirile lui". În scrisoarea către Ilie Miescu declara că a pregătit un memoriu prin care combătea candidatura unui sârb la această funcţie, motivată de faptul că nu ştia limba şi literatura populaţiei locale şi susţinea candidatura unui român din Banat. Dezamăgit de atitudinea conaţionalilor, declara că nu va mai vorbi despre candidatura sa, dar va mijloci a fi numit cât mai repede un român în această poziţie.[9]

Într-un concept de scrisoare nedatată către un prieten pe care nu îl numeşte, desluşeşte pe larg cauza îndelungatei şederi la Viena: „se află singur numai întru fiinţa dragostei naţionale, de carea pururea însufleţit, în şirul cugetărilor şi lucrărilor mele urmate până acum, năzuiesc ţintind către binele şi folosul precum a românilor îndeobşte, aşa şi mai cu deosebire a fraţilor mei bănăţeni, a cărora înaintare naţională se află atât de întârziată". Remarcă cu satisfacţie faptul că românii din Banat au ajuns la conştientizarea drepturilor lor şi se manifestă public pentru satisfacerea acestora: „cu bucurie bag seama că precum cei valahi, aşa şi

fraţii bănăţeni se dezmorţesc deşteptându-se din somnul trândăviei întru care îi cufundase negura neştiinţei".[10]

Corespondenţa conservată în dosarul organelor de anchetă relevă că Eftimie Murgu s-a făcut purtătorul de cuvânt al unei acţiuni revendicative a românilor bănăţeni, care a început să se manifeste pe căi legale, prin demersuri la curte pentru satisfacerea unor deziderate punctuale: numirea unui român ca director şcolar în Banat, dreptul de magistrat pentru oraşul Lugoj, limitarea abuzurilor administraţiei locale. Mişcarea era îndreptată împotriva ierarhiei sârbeşti şi a autorităţilor locale, dezvoltându-se treptat pe măsură ce a câştigat comunităţile româneşti din Banat.

Murgu a contestat autoritatea „nemernicului venetic servian (sârb)" pentru că a uzurpat „drepturile naţiunei şi a bisericii noastre româneşti". El contestă supremaţia bisericească şi culturală a sârbilor, pe care — spunea el — „în Banat nici îi cunoaştem, nici suntem datori a-i cunoaşte", deoarece erau „de prin alte ţinuturi fugari în ţara noastră".[11]

Pentru a câşiga încrederea partizaniior şi a persuada comunităţile din Banat să-l susţină, Murgu a dezvoltat în scrisorile către partizanii săi şi chiar în memoriile adresate împăratului o ideologie complexă, care imbină idei naţionaliste, liberale şi o puternică influenţă dinspre şcoala istorică a dreptului german. Popular printre intelectualii epocii paşoptiste din cele trei provincii româneşti, mai ales în Moldova şi Transilvania, Savigny a înrâurit exprimarea ideologică al lui Kogălniceanu din celebrul său program *Dorinţele partidei naţionale în Moldova,* ale lui Bărnuţiu din nu mai puţin celebrul discurs rostit în catedrala Blajului în mai 1848. Ceva mai devreme, Savigny ne apare inspirator al ideologiei româneşti din Banat, dintre anii 1843–1845, al cărei lider s-a proclamat Eftimie Murgu. Ideologia acestei mişcări se întemeia, în esenţă, pe teza potrivit căreia instituţiile politice şi legislaţia unei naţiuni trebuiau adecvate specificului şi individualităţii acesteia. Era reacţia germană la dreptul natural, universal valabil, care a guvernat ideologia şcolii istorice a dreptului german. Murgu a dat o înaltă expresie acestei teorii, dezvoltând o amplă ideologie întemeiată pe ideea autonomiei românilor în Banat şi individualităţii Banatului, ca entitate politică. Ideologia s-a precizat treptat, pe măsură ce mişcarea a progresat. În scrisoarea către prietenul nenominalizat scria: „noi românii, adecă locuitorii Ţării Banatului, alcătuim împreună obştea ţării ... în ţara noastră ca români alcătuim o obşte, deci supusă Austriei, încă totuşi românească. Drepturile cuvenite acestei obşti sunt drepturile noastre naţionale. Aceste drepturi răsărind din însăşi fiinţa naţionalei noastre alcătuiri, sunt de o vârstă cu însăşi această alcătuire". În virtutea acestor drepturi, în funcţii nu puteau primi decât români, care trebuiau să facă dovada însuşirilor folositoare neamului". Cei care s-au aşezat ulterior în Banat erau consideraţi de Murgu „alipiţi de obştea românilor", deci ei nu se ţineau „de fiinţa ei, nici nu se pot socoti de ale ei părţi alcătuitoare".[12]

Ideologia s-a precizat într-o scrisoare adresată unui preot, probabil preotul Bercean, în care confirma hotărârea de a acționa pentru cauza bănățenilor. Ideea centrală a scrisorii se întemeia pe individualitatea politică a Țării Banatului în Regatul Ungariei și în Imperiul Austriac. „Toate veacurile vremilor trecute — scria Murgu — împreună glăsuind, adeveresc neîncetata ființă politicească a țării Banatului". Argumentele invocate amintesc din tezele vehiculate în Valahia în preajma revoluției pașoptiste: „neîngrădita stăpânire a pământului, deopotrivă drept spre toate slujbele țării, dreptul de a alege judecătorii și cârmuitorii țării, fără a cunoaște cuiva în țară vreun drept întrecător sau privilegiu". În spiritul mentalității romantice, aceste drepturi au existat din trecutul provinciei și „însuși turcii cu sfințenie le-au păzit". Esențial pentru Eftimie Murgu era faptul că „aceste drepturi sunt lipite de ființa neamului românesc din Banat, carele este poporul țării".

Murgu a criticat maniera în care s-a făcut vânzarea domeniilor în 1779–1780, când „s-au așezat oameni străini pe pământul moșnenilor", „fără să fi încheiat un contract cu obștea, adevărații stăpâni, care nu le-au acordat dreptul de stăpânire". El a dezvoltat o altă componentă a ideologiei mișcării sale, care se va amplifica în 1843–1844, de factură socială, inspirată desigur de mișcarea din 1840. Critica lui viza categoria nemeșilor, care au dobândit proprietăți în baza „dreptului de cumpărare de la împărat", care, spunea el, nu a avut dreptul de a înstrăina pământul țării, nefiind proprietar. Cu toată împotrivirea locuitorilor, împăratul a întărit jaful, neștiind că „era împotriva legilor și obiceiurilor țării". Dreptul invocat de noii proprietari se întemeia pe legi străine, pe care românii nu le recunoșteau fiind „o pravilă străină în țara noastră". Românii nu primeau aceste legi deoarece nu s-au adunat vreodată „spre a se sfătui sau chibzui pentru aceasta". Organismul care propunea legile, era străin de ființa națională a românilor, cei care alcătuiau dieta, nemeșii, „nu îi reprezintă și nu îi îndatorează pe români", „pentru că noi nici nemeșug, nici nemeși în țară nu cunoaștem". Cei care reprezentau Banatul în dieta țării nu aveau mandat sau împuternicire din partea țării și a obștii pentru a lucra sau a primi ceva în folosul lor".

Argumentarea lui Murgu era extrem de ingenioasă, conducând la ideea că el era singurul îndreptățit să reprezinte interesele românilor bănățeni la curte. Românii nu trebuiau să aștepte mântuirea de la străini, nici de la legile lor, ci de la „obștească împreună lucrare și numai de la un român ce cunoștea drepturile țării și ale neamurilor". De aceea îndemna pe lugojeni „să urmeze sfatului meu...să nu asculte de nime decât de mine". El a cerut ca „toate obștile din ținutul acela să-mi deie mie deplină putere de a le fi vechil întru toate, acestă împuternicire aș mijloci a se iscăli și întări de însuși împăratul și apoi atunci să întreb eu pe nemeși, spăii și pe cămara hoților ce caută în Banat. Eu o scot la capăt, iar altul nu. Chibzuiri se află făcute și obștile din toată țara mă vor cere *„gheneral plenipotet"*. „Având eu odată plină putere de la obște — scria Murgu — apoi atunci să vezi cum o să învie iarăși drepturile țării noastre, de care hoții vor să ne despoaie".[13]

Aceasta a fost, pe scurt, ideologia utilizată de Murgu pentru a persuada românii din Banat să-l numească reprezentantul lor la curte spre a le apăra drepturile. Astfel s-a impus repede ca lider al mişcării bănăţene, care s-a dezvoltat între 1843–1845, cu componente politice, sociale, culturale şi bisericeşti. Arhiva militară din Budapesta conservă mai multe documente care dezvoltă pe larg această ideologie. Unul dintre acestea a fost intitulat de Murgu *Despre Ţara Banatului*[14], este un fragment ce sintetiza ideile menţionate anterior. Banatul reprezenta o entitate politică, ce se caracteriza printr-o serie de particularităţi ce individualizau „fiinţa politicească" a provinciei, între care şi demnitatea de ban, care a fost în trecut „capul ţării". Murgu anticipa ideea de căpitanat, propusă în 1848 dietei Ungariei, respinsă de Kossuth pentru că afecta unitatea Ungariei. Textul manuscris dezvoltă accente naţionaliste, în efortul autorului de a susţine caracterul românesc al provinciei, întemeiat pe majoritatea românilor autohtoni. Minorităţile diseminate printre români, străinii cum îi numea Murgu, nu puteau beneficia de drepturi politice decât ca parte a naţiunii politice române, care dă caracterul ţării Banatului.

Un alt document reprezentativ pentru ideologia mişcării bănăţene a fost intitulat *Continuum politic şi epidemiştii*[15]. Destinat cercurilor aulice, textul redactat în limba germană atrăgea atenţia pentru pericolul ce îl reprezenta creşterea influenţei Rusiei în Europa de Sud-Est, inclusiv în Principatele dunărene, care s-a extins şi în graniţa militară „austro-slavă", „chiar şi în Banatul valah", prin intermediul ierarhiei ecleziastice sârbeşti şi a proprietarilor de pământ sârbi, cu complicitatea administraţiei locale.

Invocând individualitatea Banatului, Murgu acredita ideea că acesta avea propria constituţie, care a rămas neştirbită în ciuda barbariilor secolelor trecute, respectată chiar şi de turci. Aceasta prevedea proprietatea asupra pământului, atât cea privată, cât şi cea obştească, drepturi egale la ocuparea funcţiilor din justiţie sau administraţie, de a alege funcţionarii publici. Aici nu există — scria Murgu — nici un rang personal şi cu atât mai puţin un titlu nobiliar transmisibil prin moştenire. Cu aceste legi specifice, Austria a cedat Ungariei Banatul, fără ştiinţa şi acordul locuitorilor. Ungaria a impus ţării „acea constituţie anarhică, care este cu totul opusă drepturilor tradiţionale bănăţene". Populaţia locală nu recunoaşte încorporarea Banatului în regatul Ungariei şi constituţia acesteia, deoarece în Ungaria există o singură clasă care deţine totalitatea privilegiilor şi drepturilor — nemeşii — necunoscută în Banat. Astfel localnicii au fost îndepărtaţi de la funcţiile publice, pământul a fost vândut, iar locuitorii au fost transformaţi în iobagi, fără ştiinţa şi încuviinţarea lor. Beneficiarii acestui transfer au fost sârbii, care au preluat majoritatea proprietăţilor şi a funcţiilor publice, transformând provincia într-un „stat în stat, care are drept scop formarea unui continuum politic la graniţa Austriei şi prin intermediul acestuia... să submineze politic statul maiestăţii voastre". Murgu acuza „despotismul absolut" ce domnea în provincie,

ce a generat nemulţumirea populaţiei, potolită numai de „baionetele austriece". Aceasta ameninţa să se transforme într-o altă ridicare, sub influenţa noilor stăpâni ai Banatului, în beneficiul Rusiei. Murgu acuza Austria pentru că a plasat biserica şi şcoala sub autoritatea ierarhiei sârbeşti, prin intermediul căreia influenţa rusă a ajuns până la graniţa militară. Tentativele de emancipare, exemplificate prin invocarea lui Moise Nicoară sau Ştefan Neagoe, s-au soldat cu expulzarea acestora din ţară. În acest context denunţă pe protopopul Lugojului, Atanasievici, adversarul partidei lui Murgu la Lugoj. Politica ierahiei ecleziastice în numirea exclusiv a sârbilor în posturile de directori şcolari, abuzurile inspectorilor sârbi faţă de învăţătorii -români, folosirea exclusivă a contribuţiei pentru şcoli în beneficiul şcolilor sârbeşti, deşi majoritatea contribuabililor erau români. Menţionează cazul celor patru comune care au protestat împotriva politicii şcolare a ierarhiei sârbe — Lugojel, Herendia, Tapia şi Ezeriş — supuse ulterior persecuţiilor. Cu complicitatea ierarhiei şi a administraţiei dominate de sârbi s-a realizat continuumul politic cu Rusia, cheia politică pentru stăpânirea ruşilor în Principate şi un pericol iminent pentru Ungaria şi Austria, întrucât au fost create premisele unei nemulţumiri generale, care să facă necesară intervenţia străină pentru a veni în sprijinul coreligionarilor.

Deoarece în Banat nu a existat nobilime ereditară şi cu atât mai puţin nemeşi, constituţia maghiară nemeşească nu era adecvată Banatului, întrucât rezerva drepturi exclusiv nemeşilor. Prin achiziţionarea pământului, drepturile ţării au fost trecute în mâinile sârbilor, care astfel au devenit nemeşi şi maghiari. Rusia nu a găsit nici un fel de simpatie în Principate, nici printre românii din Banat, dar a ajuns să stăpânească indirect Banatul, ameninţând Austria. Instrumentul principal al influenţei ruseşti îl constituia ierarhia bisericească sârbă, prin intermediul căreia se întrevedea provocarea „unor epidemii politice incurabile, pentru ca, cu ajutorul înaltului cler, să se facă simţită necesitatea chemării unor ajutoare din afară". Asupra Austriei s-au făcut presiuni pentru ca Banatul să fie anexat Ungariei, puse de Murgu pe seama unei influenţe străine. Drepturile inalienabile ale Banatului au fost nesocotite, deşi chiar Austria le-a respectat. Era datoria Austriei să contracareze acest continuum politic „al unei reţele de ocupaţie politică străină, care, sub masca unei constituţii maghiare anarhice, ia o amploare din ce în ce mai mare din cauza neputinţei Ungariei". Austria nu a avut dreptul de a ceda Banatul fără acordul populaţiei autohtone. Cu toate că poporul s-a opus, a fost impus prin forţa baionetelor austriece în numele împăratului. Abuzurile administraţiei controlată de sârbi şi ale ierarhiei au generat o nemulţumire generală printre obştile Banatului, care, în accepţia lui Murgu, ducea fie spre „o îngrozitoare revoluţie, care se va întinde ca o vălvătaie chiar şi peste Mureş în Transilvania", fie la „o cedare politică a Banatului în favoarea Rusiei".

Murgu a denunţat abuzurile şi comportamentul despotic al noilor proprietari, ce se manifestau complet independenţi faţă de împărat şi de ţară. Dă exemplul

comunei Fârliug şi a conflictului cu proprietarul local, urmările ce le-a suferit Ioan Başu, care a fost desemnat să apere interesele comunei la curte şi care a reuşit să pacifice comuna răzvrătită. Murgu insinuează că a avut un rol în pacificarea acesteia, deoarece, spunea el, „un singur demers al Banatului ar ridica în flăcări întregul teritoriu de la Tisa până la Carpaţi". Administraţia, justiţia au fost transferate prin constituţia nemeşească în puterea proprietarilor, care deţineau monopolul tuturor privilegiilor, supunând locuitorii la cele mai crunte persecuţii. Amintind de epoca revoluţiei franceze, Murgu afirmă că locuitorii au „însemnat amănunţit toate aceste fărădelegi într-o mare carte neagră", intitulată „ţine minte".

Românii din Banat nu recunosc îndreptăţită dieta Ungariei şi legile promulgate de aceasta pentru a-i reprezenta, nici adunărilor comitatense şi administraţiei provinciale, nici ierarhiei sârbeşti. Singurele îndreptăţite — după Murgu — erau adunarea şi administraţia naţională, sub conducerea unui ban, în persoana căruia recunosc pe principele ţării. Era incipient formulat conceptul autonomiei Banatului, invocat de Murgu în dieta Ungariei în 1848. Tot la fel enunţa şi ideea autonomiei bisericii româneşti, subordonată unui sinod naţional, singurul cu drept să aleagă episcopii. Exemplul Basarabiei şi al Principatelor reprezintă un motiv pentru care românii din Banat nu pot accepta influenţa rusească. Emisarii propagandei slave pregătesc populaţia să accepte protecţia Rusiei, invocând constituţia liberală şi libertăţile acordate Serbiei de puterea protectoare. Alte pagini au fost consacrate graniţei militare, care a fost transformată, prin manevrele ierarhiei sârbe, într-o instituţie străină de interesele Austriei. Un alt document fără titlu, păstrat în arhiva de război austriacă, denunţată abuzurile din graniţă şi decăderea acesteia din cauza străinilor şi a sârbilor care au preluat toată conducerea regiunii militarizate. Manuscrisul fără titlu este conceptul unui memoriu adresat de Murgu împăratului, prezentat de Constantin Căzănişteanu şi Monica Andone în 1973, cunoscut parţial şi de N. Brânzeu şi de I. D. Suciu, care l-a datat după revoluţia din 1848–1849. Memoriul a fost redactat în această perioadă când Murgu s-a aflat la Viena şi repetă toate tezele descrise de noi anterior. El se încadrează perfect în ideologia mişcării din anii 1843–1845, pe care a condus-o.[16]

Am descris mai pe larg aceste documente pentru faptul că ilustrează convingător influenţa şcolii austriece a dreptului german în contestaţia pe care a făcut-o instituţiilor instaurate în Banat după anexarea la Ungaria, ca nefiind adecvate fiinţei naţionale româneşti şi entităţii politice a Banatului, al cărui caracter l-a argumentat mereu. Le-am prezentat pentru că, de fapt, ele relevă o componentă politică mai puţin cunoscută din celelalte acte confiscate de la Murgu în 1845, care a stat în spatele acţiunii legale, desfăşurată de Murgu la vremea comunelor bănăţene. Este vorba de o acţiune întreprinsă de Murgu împotriva cancelarului Metternich, în colaborare cu opoziţia liberală din dieta Ungariei. La 23 august 1844 Murgu a sosit la Bratislava, cu vaporul de la Viena. Un raport al

poliţiei de siguranţă din Bratislava, din 26 august 1844, informa că Murgu „a luat legătura imediat cu corifeii partidului de opoziţie şi mai cu seamă cu faimosul demagog Moriz Perzel". Raportul poliţiei de siguranţă menţiona şi scopul călătoriei lui Murgu la Bratislava; „El intenţionează, nici mai mult, nici mai puţin, decât să atragă pe extremiştii legislaturii împotriva alteţei sale domnul cancelar de stat prinţul von Mettemich şi cu ajutorul acestui partid să predea Reichstag-ului o petiţie în care vrea să-l califice pe alteţa sa ca trădător". Raportul susţinea că Murgu a „urmărit compromiterea lui Metternich în faţa Europei". Proiectul de petiţie elaborat în comun cu Perzel era aproape finalizat, când poliţia a manevrat îndepărtarea lui Murgu din Bratislava, până la încheierea lucrărilor dietei, cu complicitatea unui deputat. La 2 septembrie 1844 petiţia era redactată şi o copie a ei era trimisă la Viena. Murgu dorea să o înainteze stărilor imperiului împotriva lui Metternich. Scopul petiţiei româno-maghiare era acela de a critica politica externă a cancelarului Metternich în faţa stărilor imperiului, argumentând că „politica externă a Austriei în Orient de la primele ei începuturi până în prezent, prin scopurile sale, nu este nimic altceva decât o politică de cucerire" ţaristă. Murgu acuza pe Metternich că accepta ca agenţii consulari din Principatele dunărene să facă jocul consulilor ruşi, că serveşte interesele unei puteri străine şi trădează interesele ţării. Între altele invocă şi propriul exemplu din 1840, când a suferit persecuţia agentului austriac Timoni pentru mişcarea antirusă declanşată în Valahia. El descrie pe larg măsurile luate de autorităţile imperiale după expulzarea sa din Valahia, încarcerările şi abuzurile săvârşite împotriva lui. După mai multe luni de şedere la Lugoj a plecat la Viena, spunea Murgu, „pentru a mă pune în relaţii mai apropiate cu curtea din Paris atât referitor la suferinţele mele, cât şi la politica orientală şchiopătândă a Austriei". El susţinea că s-a adresat împăratului pentru a i se face dreptate, cerându-i să modifice politica faţă de Principate, „deoarece am remarcat că în condiţiile neputinţei Austriei, Principatelor şi îndeosebi Valahiei, le stă în faţă o criză în raport cu Rusia, care poate fi hotărâtoare pentru acestea". Deoarece demersul său la curte a rămas fără rezultat, s-a adresat stărilor imperiului pentru a determina schimbarea politicii Austriei faţă de Principate. Afirmaţia lui Mugur că dorea să fie în relaţii mai apropiate cu curtea din Paris pare la prima vedere o exagerare. Un raport secret de la Paris, din toamna anului 1845, menţiona conducătorii opoziţiei liberale împotriva absolutismului lui Metternich, între care şi Murgu, la acea dată încarcerat pentru „instigarea românilor împotriva autorităţilor". Legăturile lui Murgu cu emisarii francezi din principate explică popularitatea de care s-a bucurat Murgu în Franţa.[17]

Documentele prezentate de noi se integrează ideologiei acestei acţiuni româno-maghiare, care încerca să-l compromită pe Metternich acuzându-l că încuraja politica rusă în sud-estul Europei.

Mişcarea din anii 1843–1845 a avut o componentă legală, chiar dacă poate fi integrată mişcărilor de tipul conspiraţiei sau complotului. În faţa partizanilor săi din Banat, Murgu afişează deziderate culturale (direcţiunea şcolilor), bisericeşti (emanciparea de sub jurisdicţia ierarhiei sârbe) sau de ordin social (abuzurile proprietarilor împotriva locuitorilor iobagi).

În tot acest interval a menţinut legături cu personalităţi importante ale vremii din tot spaţiul românesc. Pitarul C. Petrovici, profesor la Sf. Sava, îl informa despre amnistia celor închişi pentru conspiraţia din 1840, despre venirea lui A. T. Laurian la colegiu.[18] Într-o scrisoare adresată lui Mihail Kogălniceanu, îi recomanda ca moldovenii să finanţeze proiectul unei maşini moderne de tipărit, concepută de un Kligel din Bratislava. Cu acel prilej, îl informa pe liderul opoziţiei moldovene despre mişcarea începută în Banat: „eu şi cu mine toţi cei simţitori din ţinuturile austriano-româneşti ne aflăm făcând oarecare bine socotită mişcare spre izbânda drepturilor ierarhiei româneşti şi răzbunarea bisericii româneşti răsăritene din Dacia Cisalpiria care prin uzurpativele vărări a străinilor se află de tot dărăpănată şi cu care împreună legate fiind şi drepturile neamului, acestea asemenea se află întunecate şi căzute". Cere ajutorul moldovenilor pentru susţinerea mişcării, în primul rând al mitropolitului Veniamin Costachi.[19]

Pentru a spori încrederea aderenţilor săi. Murgu a construit inteligent imaginea despre sine ca un personaj ascultat în cercurile imperiale. Prietenul său Herţeg a răspândit ştirea că Murgu „are vază şi intrare la împărat şi la unchiul împăratului şi la toti ceilalţi".[20] Între partizanii săi din Lugoj exista un curent favorabil acţiunii lui Murgu. Ştefan Bercean scria în vara anului 1843 că „săracii învăţători se ostenesc cu comunităţile împreună a face recursuri la a Sa Maiestate, că doară vor dobândi un director român să-i poată câta ajuta şi lumina neamul românesc, că sârbii până acum destul i-au ţinut întru întuneric şi orbire...."[21]. Într-un concept de scrisoare destinată unui prieten, îl întreba dacă clerul românesc din Banat era „într-atâta deşteptat ca să simtă trebuinţa unei obşteşti mişcări spre vindecarea relelor bisericii şi clerului românesc"[22].

Ştefan Bercian la rândul său aprecia în vara anului 1843 că Murgu dorea „mai mult decât ceruta privilegia să primim", referindu-se la acţiunea întreprinsă la Viena pentru a obţine rangul de oraş cu magistrat pentru Lugoj.[23] Murgu nu împărtăşea întru totul poziţia lugojenilor pentru privilegiile oraşului acuzându-le că acestea aparţineau vremurilor „varvarilor". Drepturile românilor bănăţeni evocate anterior nu puteau fi anulate decât prin lege. Legea era un contract, iar bănăţenii nu au făcut nici un contract, „nici între noi, nici cu împărăţia". Nu recunoaşte legile nemeşilor sârbo-muscăleşti.[24]

În toamna anului 1843 de la Viena, Murgu asigura pe unul din partizanii săi, învăţătorul Ilie Miescu, că a „deschis calea spre multe nădejdi ale patrioţilor mei", că „acum este vremea de care trebuie să ne folosim", chemându-i pe bănăţeni la unitate şi ascultare de sfaturile lui. El îndemna românii la nesupunere faţă de

ierarhia sârbă, faţă de sinodul bisericii sârbeşti, care nefiind reprezentativ, nu poate avea nici un drept asupra bisericii româneşti, îi sfătuia pe români să convoace propriul sinod pentru a alege episcopul lor diecezan, asigurându-i de susţinerea împăratului. Pentru a fi mai convingător în faţa susţinătorilor bănăţeni, mai ales în cererile repetate de susţinere financiară, Murgu insinua în scrisoare o cerere a românilor din Valahia pentru a se întoarce în principat, declarând că este gata să jertfească interesele personale pentru a susţine la Viena cauza bănăţenilor.[25]

Referitor la îndemnul lui Murgu de a convoca un sinod bisericesc al românilor, separat de cel sârbesc, o parte dintre susţinătorii săi, între care şi Maxim Pascu, apreciau că era necesară în acest scop o înţelegere „cu Ardealul, Bucovina şi cu ceilalţi'. În replică la această opinie, Murgu susţinea că mişcarea aceasta avea o conotaţie politică, iar chestiunea bisericească „se ţine de drepturile ţării, a neamului şi a bisericii".[26] El propunea mai întâi câştigarea scaunelor diecezane, apoi să ia în discuţie problema mitropoliei române. Rămâne un capitol interesant pentru că, în 1843, Murgu a exersat ceea ce va înfăptui practic la 1848, separaţia ierarhică de biserica sârbă. În toamna anului 1843, Murgu mai spera să obţină funcţia de director şcolar în Banat, chiar dacă din Banat s-au înaintat şi alte candidaturi.

În toamna anului 1843, Murgu a fost şi reprezentantul comunei Fârliug la curte, fiind înzestrat cu plenipotenţă din partea locuitorilor şi susţinut material de către comună. S-au păstrat scrisorile lui Ioan Başu cu Murgu, petiţia comunei, îndemnurile lui Murgu către ţărani pentru a nu se supune proprietarilor locali şi autorităţilor, care au uzurpat drepturile lor. Într-o scrisoare către preotul comunei Teodor Canton, din primăvara anului 1844, Murgu deplângea pasivitatea ţăranilor, faptul că „mulţimea tace" şi accept ă oprimarea. Îndemna pe locuitori să nu recunoască urbariul, fiind o lege străină, legea ţării fiind obiceiul locului. Preotul descria în termeni patetici pasivitatea ţăranilor, frica ce îi stăpânea, acreditând că satele din împrejurimi sunt gata să se ridice, numai să vadă ceva progrese în cauza comunei Fârliug, ceea ce îl poate transforma pe Murgu în „plenipotenţiarul tuturor românilor din întregul comitat al Craşovii", iar peste doi ani toţi românii îi vor urma şi „atunci începutul planului e gata".[27] Ilie Miescu, la rândul său, îl asigura pe Murgu de marea popularitate printre locuitorii Banatului.

În vara anului 1844, tonul scrisorilor adresate de Murgu lugojenilor s-a radicalizat. Cuvintele cheie ale scrisorilor erau norodul, glasul norodului, voinţa obştească. El îndemna pe Miescu să facă „să răsune glasul voinţei publice", să denunţe autorităţile şcolare existente şi să ceară numirea unui director român, mai ales că împăratul a fost convins de dreptatea cererilor bănăţenilor. El îi încuraja invocând dreptul la întrunire, pentru că o adunare pentru o treabă publică este un lucru sfânt: „voind a se înţelege laolaltă se pot aduna unde, cum, câţi şi de câte ori

vor voi şi întru aceasta să nu aibă sfială de nimeni". „Glasul dar al poporului, glasul fiind al lui Dumnezeu", trebuia făcut cunoscut.[28]

În august 1844, A. Mihuţ dădea mai multe detalii despre mişcarea pentru directori şcolari români. Memoriul adresat împăratului pentru susţinerea unor români în posturile vacante de directori şcolari a fost înaintat în 6 august 1844, fiind semnat de „18 comunităţi şi de o grămadă de preoţi(21)". Există şi rezerve printre bănăţeni pentru radicalismul unor exprimări existente în memoriile redactate de Murgu, încât aceştia au refuzat să le semneze.[29]

Arestarea lui Murgu în martie 1845 a declanşat reacţia unor comune, ca de exemplu Recaş, care au susţinut caracterul legal al mişcării, faptul că a cerut plenipotenţe de la comune pentru numirea unui director român. Memoriul adresat împăratului pomeneşte comunele: Lugoj, Găvojdia, Jabăr.[30]

Toate documentele descrise de noi au constituit probe la interogatoriul luat lui E. Murgu în octombrie şi decembrie 1845 la Pesta. Cel mai mult a fost acuzat documentul *Continuum politic şi epidemiştii* şi ideile conţinute în documentul care începea cu cuvintele *Ne deşteptăm,* în într-unul care începea cu sintagma *A sosit vremea,* redactate în limba germană. Primele două conţin ideile evocate anterior, despre al treilea Murgu declara că a fost redactat de un francez, pe nume „Chateubriand" sau „Chatogiron" pe care l-a întâlnit la Viena. Consulul francez în Moldova spunea că a cules datele de la un Valian, probabil Vaillant. Documentul redactat în franceză a fost tradus în germană de Eftimie Murgu, care a mai adăugat câteva idei. Documentul nu se păstrează între actele confiscate de la Murgu, pe care le-am prezentat mai sus, ci se află la arhivele din Viena.[31]

În aprilie 1845, după arestare, Sledinitzky, şeful poliţiei din Viena a început să culeagă informaţii despre consecinţele mişcării lui Murgu în Banat. Un prim raport din Pesta, din 1846, afirma că Murgu a folosit în acţiunea sa „un ton nebun de curajo" îndemnând pe ţărani la răscoală, afirma „că regele" ar fi doar un conducător, care împreună cu clerul şi nobilimea jefuieşte ţăranii", dar „aţâţarea" lui Murgu nu a ajuns să se transforme într-o răscoală. Al doilea raport, din februarie 1847, redactat la Timişoara, este mai amplu şi mai bogat în informaţii. Acesta menţiona că la început Murgu s-a manifestat în cercuri mici de prieteni, „demni de încredere", vorbind despre autohtonia românilor şi despre originea lor romană. Sub pretextul că susţinea unirea bisericească a românilor din Banat a străbătut satele împreună cu preotul unit Ştefan Bercean şi „căuta să acţioneze în spirit revoluţionar asupra poporului". Informatorul poliţiei menţiona că „otrava inoculată n-a avut urmări, întrucât ispititorul a fost îndepărtat înainte ca aceasta să se poată răspândi pustiitor în jur." El îl descria pe Murgu ca un individ „dominat de ideea naţionalităţii române, pe care ar dori s-o vadă declarată şi susţinută prin independenţa politică".

Referatul înaintat de Sledinitzky împăratului despre „uneltirile răzvrătitoare" ale lui Murgu descrie ceea ce s-a întâmplat: „...Sub pretextul revendicării unirii

greco-orientalilor, [a început] să activeze în unele regiuni ale Banatului, adevărata lui străduinţă fiind ca în localităţile pe care le vizita să acţioneze în spirit revoluţionar asupra poporului, să dovedească supuşilor persuasiune sofistică că în realitate ei sunt stăpânii ţării şi că sunt în drept să alunge nobilii şi autorităţile camerale, să-şi aleagă imediat un principe propriu din neamul vechi al dacilor'. Asigura pe împărat că nu „a avut nici o consecinţă printre locuitori".[32]

Despre o componentă subterană a mişcării, comparabilă cu ceea ce s-a întâmplat în 1840 în Valahia. avem prea puţine informaţii. Există câteva indicii pentru legături conspirative cu grănicerii din regimentul de la Caransebeş, unii înrudiţi cu el, unele texte cifrate, fără a putea vorbi de o conspiraţie de mari proporţii de natură să dezvolte o insurecţie populară. Informaţiile de care dispunem relevă doar o mişcare legală, susţinută la Viena pe lângă cercurile imperiale, în calitate de deputat al bănăţenilor, tot aşa cum a făcut-o Moise Nicoară între 1814–1817, pe care Murgu l-a cunoscut la laşi. Deşi a dorit să transfere mişcarea din Valahia în Banat, a imitat mai degrabă acţiunea lui Moise Nicoară în problematica abordată -chestiunea directorilor şcolari, a episcopilor români, abuzurile autorităţilor şi ale proprietarilor de domenii, oprimarea ţăranilor şi în maniera de acţiune la Viena ca deputat al comunelor.

Vicecomitele Caraşului îl acuza de născociri secrete şi planuri periculoase „spre săparea naţionalităţii ungureşti, a constituţiunii şi a statului; ideile lui cele pline de fantazie se concentra întru a emancipa naţionalitatea românilor... şi întru a întemeia un stat românesc".

Vukovits a declarat mai târziu că scopul agitaţiei sale a fost „raportul dintre proprietari şi iobagi". După eliberarea lui Murgu din închisoare în 1848, directorul fiscal a declarat că Murgu a fost arestat pentru răscularea poporului, descoperindu-se la el scrisori care erau îndreptate în contra unităţii ţării ungureşti.[33] Spre deosebire de Nicoară, a cărui ideologie s-a întemeiat pe dreptul natural, în cele mai radicale exprimări, Murgu a combinat raţionalitatea dreptului natural cu istorismul şcolii germane a dreptului în tentativa de a legitima individualitatea Banatului şi neadecvarea instituţiilor instaurate după anexarea Banatului Regatului Ungariei.

Esenţial mi se pare faptul că mişcarea din anii 1843-1845 a exersat, la o scară redusă, ca tip de acţiune politică, ideologie şi program manifestările românilor bănăţeni din 1848–1849, preliminând sub toate aspectele revoluţia din Banat.

Note bibliografice

1. Cu excepţia lui B. Bogdan-Duică, *Eftimie Murgu.* Bucureşii, 1937 şi a lui J. D. Suciu, în *Introducere* la Eftimie Murgu, *Scrieri,* Bucureşti 1969, literatura consacrată lui R. Murgu a urmărit strict activitatea lui politică, Profesorul Târcovnicu a editat cursul de filosofie după Imre János
2. B. Bogdan Duică, op.cit. p. 23–31
3. Ibidem, p. 95–96

4. Pe larg la G. Zane, *Mişcarea revoluţionară de la 1840 din Ţara Românească,* în „Studii şi materiale de istorie modernă", 1963, p. 255–269; I. C. Filitti, *Turburări revoluţionare în Ţara Românească între anii 1840–1843,* Bucureşti, 1912, p. 56–62, 80–81.
5. Nicolae Bocşan, *Ideea de naţiune la românii din Transilvania şi Banat,* Cluj-Napoca, Revista, 1997, p. 86–87
6. I. D. Suciu, op. cit, p. 23
7. Toate documentele se păstrează în dosarul de anchetă al lui Murgu din 1849. Acesta a concentrat documentele confiscate lui Murgu în 1845. Documentele confiscate conţin scrisori, memorii şi alte documente referitoare la mişcarea din 1840 şi la relaţiile lui Murgu cu domnitorul, cu agentul austriac Timoni, la mişcarea din 1843–1845 din Banat. Se păstrează în fotocopii la Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române. FT. 927; f. 570–572; 606–610; 650–657; 707–714.
8. Idem, f. 273—76
9. Idem, f. 341–343
10. Idem, f. 236–239
11. Ibidem
12. Ibidem
13. Idem, f. 231–235
14. Idem,f. 891–895
15. Biblioteca Academiei Filiala Cluj, FT. 927; f. 13–38
16. Constantin Căzănistreanu, Monica Androne, *Un document inedit al lui Eftimie Murgu,* în „Revista arhivelor XXXV", 1073, Supliment, p. 89–98.
17. I. D. Suciu, Tiberiu Moţ, *Eftimie Murgu, Noi contribuţii documentare.* în „Studii", 23, 1970, nr. 6, p. 1109–1118.
18. Biblioteca Academiei, Filiala Cluj, FT. 927, f. 37–39
19. Idem, f. 338–340
20. Idem, f. 277–280
21. Idem, f. 287–288
22. Idem, f. 262–264
23. Ştefan Bercian către E. Murgu, 25 august 1843, Idem, f. 251–254
24. Idem, f. 292–293. Murgu către Bercian, 3 septembrie 1843
25. Idem, f. 334–337. Murgu către Miescu, 17 septembrie 1843
26. Idem, f. 851–853
27. Dosarul conţine scrisoarea lui I. Başu, ţăran din Fârliug, către Murgu, 21 octombrie 1843, scrisoarea lui Murgu către comuna Fârliug, 27 decembrie 1843, scrisoarea lui Ioan Başu către Murgu, 29 decembrie 1843, scrisoarea lui Murgu către preotul comunei Fârliug, Teodor Canton, 10 martie 1844, scrisoarea preotului Caton către Murgu, 4 aprilie 1844, plenipotenţa dată de comună lui Murgu, 24 feb. 1845, memoriul comunei Fârliug trimis lui Murgu spre a fi înaintat la curte, 25 februarie 1845. Idem, f. 281, 285–286. 325–333, 350, 361–362, 568–569.
28. E. Murgu către I. Miescu, 10 iulie 1844, idem, f. 317–320
29. A. Mihuţ către E. Murgu, 18 august 1844, idem. f. 259–261
30. Idem. f. 536–542. Memoriul locuitorilor din Recaş. 18 aprilie 1845, menţionează data arestării lui Murgu -27 martie.
31. Interogatoriul a fost publicat de Cornelia Bodea, *1848 la români,* vol. I, Bucureşti, 1982, p. 251–252. Sunt încriminate documentele menţionate, dar şi corespondenţe la care ne-am referit mai sus.
32. D. Suciu, Tiberiu Moţ, op. cit, p. 1116 –1117.
33. B. Bogdan Duică, op. cit, p. 124 –125.

Cu ocazia celei de-a 50-a aniversări Revoluția maghiară din 1956 și România

Alexandru Ardelean

Fără a intra în amănunte, ca o mică introducere aș dori să menționez de la bun început faptul că România s-a temut în mare măsură de revoluția maghiară din 1956, deși imediat după evenimente, în ianuarie 1957, în mod oficial i s-a adus la cunoștință că partidul și guvernul maghiar consideră și califică evenimentele ca fiind contrarevoluționare, fiind publicată și răspândită pe larg și o Carte Albă, în cel puțin patru limbi.

În ceea ce privește România preocuparea primordială, mai ales în practică, a constituit-o pericolul eventualei reînnoiri a revizionismului maghiar, fiindcă așa cum e binecunoscut, în cursul evenimentelor revoluționare, de la început au fost lansate lozinci ca: „Înapoi cu Ardealul!", sau înfierătoarea variantă a iredentismului perioadei horthyste: "Nu, nu niciodată!"

Toate acestea constituiau destule motive ca România să încerce să facă tot posibilul pentru a opri la graniță sau măcar a diminua efectul revoluției asupra Ardealului. În acest scop a tratat de exemplu Emil Bodnăraș, membru al unei delegații, despre care voi aminti mai târziu, în privința plasării în Ungaria a mai multe sute de securiști. Acest lucru nu s-a putut însă realiza, ulterior făcându-se cunoscute o seamă de documente și dovezi ale evenimentelor de la Oradea, Cluj-Napoca, Târgu-Mureș, Brașov și Timișoara, unde în special tineretul a fost repede cuprins de curentul și efectul revoluționar, ceea ce s-a generalizat în scurtă vreme pe întreg teritoriul Ardealului.

Ca o modestă exemplificare aș menționa mai întâi peripețiile personale dobândite cu ocazia călătoriei la București în scopul ocupării postului de ataşat cultural și de presă la Ambasada Maghiară, când la Arad în urma ratării conexiunii la rapidul Arad-București, în plină noapte, după o mulțime de telefoane, am ajuns în găzduirea Comitetului Județean de Partid, neavând curajul de a petrece noaptea în sala de așteptare, fiindcă aveam asupra mea și o valiză diplomatică.

A doua zi dimineața, totul avea să se termine cu bine și nu în orice condiții, ci cu un bogat mic dejun și o mașină la scară, cu compartiment rezervat separat miam continuat drumul spre București, în compania a doi necunoscuți, despre care bănuiam doar cine sunt, mai ales când am observat că unul dintre ei îi sfătuia pe călătorii care aspirau la locurile rămase libere din compartiment, să-și caute loc liber în altă parte, trenul fiind destul de aglomerat. Astfel călătoria până la București avea să fie plăcută și nestingherită, pericolul unei eventuale "agitații" în interesul revoluției maghiare fiind pe deplin înlăturat.

De însoțitori am mai avut parte și la București, în fiecare zi un individ se urca împreună cu mine în autobuz și mă însoțea până la intrarea în Ambasadă, astfel încât după un timp ne dădeam deja "bună dimineața", "bună seara", "la revedere". Așa se petrecea viața de diplomat timp de un an și jumătate. În cele din urmă persoana în cauză s-a și prezentat, indicându-și chiar și locul de muncă: MAI. Aveam să ne întâlnim și cu alte ocazii, de fiecare dată salutându-ne cordial, fiind absolut evident: el era unul dintre oamenii noștri de supraveghere.

Trecând peste amintirile personale, trebuie amintit, așa după cum afirmam și în introducere, că, în realitate, situația era mult mai gravă decât se preconizase. Gheorghiu- Dej și înainte de 1956 făcea deseori anticameră lui Mátyás Rákosi, pe atunci în scopul de al cunoaște și de al convinge să renunțe la Transilvania sau cel puțin la partea de nord, și să-și micșoreze interesul și influența asupra ungurimii din arie. Imediat după 4 noiembrie 1956, ziua reîntoarcerii trupelor sovietice care staționau pe teritoriul Ungariei, Gh. Gheorghiu-Dej a reapărut din nou, de data aceasta în fața noului "patron", János Kádár, președintele Guvernului Revoluționar Muncitoresc-Țărănesc, de data aceasta în scopul de a afla, de a se „documenta" în privința intențiilor sovietice, și, dependent de aceasta, cele ale noii conduceri maghiare abia instalată la putere.

Componența delegației românești era deja atunci destul de interesantă: pe lângă Gheorghiu-Dej, din ea făcea parte și Emil Bodnăraș și atotslujitorul Valter Roman. Pe de-o parte Gheorghiu-Dej nutrind continuarea unei linii politice separate, linie cu rădăcini adânci în istoria României, iar pe de altă parte Emil Bodnăraș, apărătorul menținerii liniei sovietice și pe teritoriul românesc. Aceasta fiind o scurtă prezentare autentică a situației, personal fiind prezent în calitate de interpret al părții maghiare.

Situația este interesantă și din alt punct de vedere, și anume prin faptul că în octombrie 1956 revoluția maghiară avea șanse să se termine conform unei „variante iugoslave". Pe vremea aceea problema se punea nu în sensul că vin americanii sau nu, ci dacă SUA și NATO, eventual ambele se retrag dintr-o țară europeană mică, iar Uniunea Sovietică ar fi fost dispusă să „sacrifice" pe altarul istoriei Ungaria de atunci. Acest lucru însă nu s-a întâmplat, creându-se o împrejurare din care România a tras și ea imediat concluziile necesare: poate să-și continue linia practicată de fapt până la revoluția română din 1989, indiferent sub egida cui: a lui Titulescu, Gheorghiu-Dej sau sub forma multiplicat de exagerată a lui Nicolae Ceaușescu.

Rămânând însă la Gheorghiu-Dej, e interesant de menționat că din raportul de forțe al epocii, el a "înțeles" repede că nu e vorba despre o sfadă dintre două țări intabulate în sfera de interes, în sistemul unional al Uniunii Sovietice, să zicem pentru Ardeal, sau cel puțin pentru partea de nord a acestuia, ci despre deschiderea unor noi posibilități de „independizare". De altfel și pentru Ungaria, cel puțin asta se poate deduce din evoluția ulterioară a evenimentelor. În această situație, pe

Gheorghiu-Dej 1-a întărit şi faptul că, cu toate afirmaţiile Uniunii Sovietice potrivit cărora după cel de-al doilea război mondial ieşirea pentru ea spre Orientul Apropiat o constituie România, în mod ciudat şi enigmatic îşi retrage întâi trupele staţionate pe teritoriul românesc. Asta ce a putut să fie, dacă nu o nouă „încurajare" în direcţia de a cocheta deja cu „modelul iugoslav", ştiut fiind faptul că Uniunea Sovietica avea şi alte motive în a-şi manifesta „ataşamentul" faţă de România, şi anume de a menţine sau reţine Basarabia şi Bucovina în cadrul unional sovietic, precum şi de a ţine în stare de şah doi noi aliaţi certandu-se în permanenţă asupra Ardealului, nu era altceva decât frişca pe tortul istoric.

Dacă luăm în consideraţie perioada dintre cel de-al doilea război mondial şi revoluţia maghiară din 1956 (11ani), putem să constatăm că în România „Occidentul" înfoitor şi răzvrătitor l-a constituit Ungaria. Dar tot atât de adevărat este şi un alt aspect, şi anume faptul că între timp, pe de o parte, Romania făcea dovada aliatului fidel, apărătoarea intereselor sistemului şi al lagărului socialist, iar pe de altă parte nutrea deja pe vremea aceea, dacă nu altceva, măcar „nostalgia" pentru antanta mică şi antanta balcanică, considerate împreună cu Iugoslavia, ca factori pricipali în stabilirea securităţii colective a ţărilor situate în acea zonă. Bulgaria şi Iugoslavia, prin încercările de revitalizare a politicii balcanice comune, pe urmă incluzând printre alte ţări şi Ungaria în procesul de creare, mai degrabă de „reîncălzire" a spiritului confederaţiei dunărene, România de fapt „slujea" ţelul de bază susmenţionat.

Aceste încercări „nevinovate", aspiraţiile „non grata" Uniunea Sovietică le-a stârpit din germeni, dar România nu s-a simţit deloc „deranjată" în a-şi continua noua cale, îndepărtându-se treptat nu numai de vazalitatea sovietică, ci şi de o bună parte a aşa-numitului lagăr socialist, de instituţiile sale unionale: Tratatul de la Varşovia, CAER-ul etc. Ungaria, începând de la sfârşitul anilor '6o a ajuns şi ea să nutrească aspiraţii asemănătoare cu cele ale României, suportând însă aspre critici sovietice din cauza, de ex., a „Noului mecanism economic" din 1968, liberalizarea în politica internă, deschiderea spre Occident, intrarea, fără accept sovietic, în Banca Mondială şi IMF, etc.

În principiu, în urma conflictului izbucnit între partidele comuniste europene întrunite în Biroul Informativ, şi relaţiile româno-iugoslave ar fi trebuit să se deteriozeze la maximum, dar ruptura de aşteptat nu s-a petrecut. Astfel, România mai dădea semne de a urma linia comună a unităţii, în practică asistând cu mirare cum Iugoslavia merge pe linia deschiderii, a creării de noi unităţi cu „Occidentul", beneficiind de toate avantajele posibile ale acestui nou proces.

Menţinându-se în continuare frica faţă de revizionismul maghiar, România prin îndepărtarea sa, Ungariei „i-a rezervat" un loc aparte, vrând s-o determine pe aceasta din urmă să uite odată pentru totdeauna de Ardeal şi de ungurimea de acolo. Astfel, două ţări fidele (sau nu tocmai?) Uniunii Sovietice, practic au devenit inamice înverşunate, între ele stabilindu-se aproape o stare de război. În

orice caz, la granița de sud-est a Ungariei a fost lăsată în jos o „cortină de fier", relațiile dintre ea şi România asemănând cu rezistența războiului rece.

În asemenea condiții, din punct de vedere istoric cu totul vitrege, Ungaria, până în 1989, a trebuit să transpire cu adevărat sânge pentru ca relațiile, măcar la suprafață să se mențină în continuare. Cunosc această situație din propria experiență, lucrând direct în domeniul relațiilor ungaro-române între anii 1950 şi 1976, deci 26 de ani. Ca martor ocular al evenimentelor, acestea sunt consemnăriile personale cu privire la ideea cuprinsă în titlu din perioada istorică destul de zbuciumata din viața ambelor țări.

Ajungând în pragul aniversării a 5o de ani de la revoluția din Ungaria din 1956, ambele țări pot să-şi aplece capul în fața martirilor în primul rând prin a scoate la iveală adevărul privind evoluția relațiilor dintre ele. Şi din punct de vedere istoric aceşti cincizeci de ani au o importanță deosebită, mai cu seamă şi datorită faptului că, o mare parte dintre persoanele şi personalitățile în cauză nu mai sunt printre noi, devenind şi ele — dând la o parte sau făcând abstracție în egală măsură de ambele părți, de cinstea, mândria, chiar şi de orgoliul național sau naționalist – relicve sau eroi ai istoriei, fiecare prin prisma meritelor sale.

Mitul mareşalului Antonescu în România post-comunistă

Weber Péter

Odată cu apropiata intrare a României în Uniunea Europeană se va încheia şi un capitol din istoria României post-comuniste: cel al căutării unei identităţi şi tradiţii politice. Aceşti peste cincisprezece ani de tranziţie au servit totodată drept experiment celor care au încercat resuscitarea unui trecut şi a unui personaj istoric tragic şi totodată daunător atât României dintre 1940–1944 cât şi celei post-comuniste. România nu a fost însă un caz unic. Multe dintre societăţile post-communiste din Europa de Est s-au văzut nevoite să îşi redefinească identitatea naţională căutând figuri istorice care să-i înlocuiască pe falşii eroi creaţi de regimurile comuniste în cei aproape cincizeci de ani de dictatură. Noii eroi preferaţi au fost însă şefii de stat cunoscuţi ca fervenţi anti-comunişti şi naţionalişti, indiferent de valorile politice şi morale pe care aceştia le-au promovat. Astfel la începutul anilor 1990 Jozef Tiso devenise pentru mulţi slovaci un erou naţional, iar Miklós Horthy avuse parte de o reînhumare semi-oficială, în timp ce pentru români figura Ion Antonescu a căpătat valenţe mitice. Chiar dacă se cuvine să facem unele distincţii între rolul pe care cei trei l-au jucat în istoria popoarelor lor, ei au avut cu certitudine o trăsătură comună: au reprezenat regimuri autocratice implicate în distrugerea fizică a sute de mii de oameni în timpul celui de-al doilea război mondial. Dar mass-media post-comunistă a omis acest aspect din biografiile lor, construind o imagine mitică în jurul lor. Această imagine a fost amplificată chiar şi prin intermediul cinematecii care are un impact deosebit asupra maselor.[1]

După căderea regimului comunist nu doar forţele naţionaliste ci chiar şi oameni politici, istorici şi formatori de opinie moderaţi au lansat şi susţinut ideea unui "Conducător" anticomunist, patriot în persoana mareşalului Ion Antonescu. Un moment remarcabil în acest proces de mitizare a lui Antonescu a fost difuzarea pe marele ecrane şi apoi la televiziunea publică în 1993 a unui film artistic regizat de către unul dintre senatorii partidului de guvernământ la aceea vreme, Sergiu Nicolaescu, în care mareşalul era prezentat ca o figură glorioasă şi de compătimit deoportivă. În mod paradoxal, consolidarea unei societăţi democratice bazată pe toleranţă şi respect faţă de drepturile omului la începutul anilor 1990 s-a asociat cu ideea acceptării unui dictator militar opresiv drept model pentru funcţia de şef al statului. Acest cult creat în jurul lui Antonescu s-a dovedit însă inacceptabil cu valorile politice şi morale ale Uniunii Europene.

Răsturnarea regimului Antonescu de către gruprea conspirativă din jurul regelui Mihai din 23 August 1944 a pus capăt unei perioade de aproape patru ani în care "Conducătorul" statului jucase rolul de "salvator" al naţiunii şi "cruciat

împotriva bolşevismului", dar timp în care peste 200 000 de civili şi peste 500 000 de militari şi-au pierdut viaţa ca urmare a politicii sale.[2] Odată cu trecerea României de partea Naţiunilor Unite regimul colaboraţionist a lui Antonescu a fost denunţat şi condamnat în toate organele de presă. Antonescu însăşi devenise impopular în ultimele luni ale regimului său. Presa de stânga s-a remarcat în mod deosebit în pregătirea atmosferei ce a precedat şi dominat procesul intentat lui Ion Antonescu şi colaboratorilor săi apropiaţi. Dar şi presa burgheză, organele de presă ale partidelor istorice au condamnat, chiar dacă nu cu aceeaşi vehemenţa politica dusă de Antonescu în cei patru ani de guvernare. Pe de altă parte, chiar dacă Antonescu mai avea susţinători în societatea românească, este greu de imaginat că la acea dată se putea comenta şi favorabil politica lui Antonescu, ceea ce ar fi fost considerată "propagandă fascistă" şi pedepsită penal. Printre susţinătorii lui Antonescu s-au numărat şi unii intelectuali naţionalişti, unii dintre ei văzându-se chiar nevoiţi să fugă din ţară, pe când alţi au fost arestaţi şi condamnaţi la diferite pedepse din motive politice. Însă cei ajunşi în Occident au întreţinut şi cultivat un mit al mareşalului "martirizat" prin executarea sa în iunie 1946 de către noua putere.

După instalarea dictaturii comuniste s-a permis difuzarea doar a variantei oficiale despre regimul lui Antonescu în timp ce rolul partidului comunist în răsturnarea regimului Antonescu a fost mult exagerat, transformând ziua de 23 august în sărbătoare naţională. Denumită oficial ziua "Insurecţiei armate anti-fasciste şi anti-imperialiste" ea a simbolizat mai degrabă accesul comuniştilor la putere decât răsturnarea regimul Antonescu şi trecerea de partea Naţiunilor Unite. Chiar sub regimul comunist, figura negativă a lui Antonescu a fost treptat evitată in discursurile publice, articole de presă şi chiar în manualele de istorie, prezenat mai degrabă ca o simplă unealtă a lui Hitler în planurile acestuia de a subjuga România. "Insurecţia" de la 23 august a fost privită ca un eveniment îndreptat împotriva fascismului în general, iar mareşalul Antonescu a fost depersonilizat vorbindu-se nu de regimul Antonescu ci de "dictatura militaro-fascistă". În ciuda faptului că până la cădera comunismului versiunea oficială despre regimul antonescian nu a fost modificată, totuşi odată cu accentuarea naţionalismului în comunismul românesc s-au manifestat şi primele încercări de a interpreta în mod pozitiv unele aspecte ale regimului Antonescu şi chiar caracterul mareşalului. Astfel, la sfârşitul anilor '70 a apărut prima carte de istorie sub regim comunist în care Antonescu era prezentat ca o figură tragică dar nu una negativă. Autorului acestei cărţi i se permisese să cerceteze documentele din archiva CC al PCR la care doar puţini istorici avuseră acces. În ciuda frazelor elogioase despre PCR şi rolul său în "insurecţia armată" uimitor este tabloul moral al mareşalului prezentat ca un conducător patriot, drept, preocupat de soarta poporului său.[3]

Odată cu acutizarea contradicţiilor dintre Bucureşti şi Kremlin la sfârşitul anilor '80 s-au lansat noi tentative de a reconsidera regimul Antonescu, de data

aceasta evidenţiindu-se meritul său de a fi eliberat Basarabia şi Nordul Bucovinei de sub ocupaţia sovietică. Pentru a evita un scandal diplomatic deschis, puterea de la Bucureşti a preferat să sprijine apariţia unei publicaţii cu asemenea conţinut în străinătate, în Italia, unde un grup de emigranţi naţionalişti din România în frunte cu Iosif Constantin Drăgan pregătiseră textul cărţii. Publicarea ei a avut loc în anul 1986 la Centrul European pentru Cercetări Istorice. Cartea conţine documente şi mărturii referitoare la activitatea lui Antonescu ca şef al statului, reflectând indubitabil o atitudine puternic naţionalistă şi rasistă. Românii sunt prezentaţi ca şi victime permanente ale popoarelor vecine, ale romilor, ale maghiarilor şi ruşilor. Chiar şi în litaratură s-a putut resuscita mitul mareşalului, cum a fost cazul în romanul 'Delirul' a lui Marin Preda scris la mijlocul anilor '70 sau poezia lui Adrian Păunescu din 1988 intitulată pe cât se poate de sugestiv 'Bocet pentru Ion cel fără de mormînt' în care peotul "jeluieşte" destinul tragic al lui Ion (Antonescu) pe care îl identifică cu destinul naţiunii, care la rândul ei îl va repune la locul ce i s-ar cuveni. Aceste încercări de readucere în centrul atenţiei publice a figurii tragice dar şi eroizate a lui Antonescu au pus bazele unei adevărate campanii de reabilitare a sa după înlăturarea regimului comunist.

Odată cu libertatea de expresie câştigată după Revoluţia din decembrie 1989 au apărut o mulţime de publicaţii de diferite orientări politice. Printre acestea s-au numărat şi unele care au glorificat deschis persoana lui Antonescu şi "meritele" guvernării sale. Dacă iniţial acestea erau publicaţii cunoscute ca naţionalist-şovine, antisemite şi xenofobe, în scurt timp evocarea pozitivă a lui Antonescu a fost preluată şi de către publicaţii moderate. Condamnarea şi executarea lui Antonescu ca şi criminal de război în 1946 a fost pusă pe seama comuniştilor. Astfel, curentul de opinie pro-Antonescu creat prin intermediul partidelor naţionaliste de extremă-dreaptă şi a mass-mediei a făcut posibil ca parlamentul democratic al României să ţină în iunie 1991 un moment de reculegere în memoria fostului dictator militar. Campania pro-Antonescu s-a manifestat la modul cel mai intensiv încă de la începutul anilor 1990 prin publicarea de către susţinătorii acestei idei a unor cărţi, broşuri şi material publicitar în numele "adevărului istoric". În 1991 a fost publicată şi în România cartea lui I.C. Drăgan apărută iniţial în Italia în 1986,[4] urmată de cartea lui George Magherescu în trei volume intitulată "Adevărul despre Mareşalul Antonescu" 'sau colecţia de documente referitoare la activiteatea politică a lui Antonescu editată de către istoricul Gheorghe Buzatu. Însă nici una dintre aceste publicaţii nu sunt studii istorice unde se aplică rigurozitatea aparatului critic ci publicaţii cu caracter momorial bazate pe o selecţie subiectivă a metarialului publicat, menit să-l prezinte pe Antonescu drept un patriot, un om drept, energic şi hotărât, gata să se sacrifice pentru naţiunea sa. Cel mai zelos campion al mitizării lui Antonescu a fost Partidul România Mare. În concepţia acestuia, misisunea istorică al lui Antonescu s-a manifestat cu mult înainte de perioada guvernării sale propriu-zise. De fapt însăşi Unirea de la 1918

ar fi fost opera sa prin faptul că el ar fi pregătit armata română în timpul primului război mondial. Cel mai de seamnă merit rămâne însă recucerirea Basarabiei şi Bucovinei de Nord în 1941. Prin urmare PRM-ul l-a clasificat drept "cea mai mare personalitate politică şi militară românească a secolului XX."[5] Instabilitatea politică şi scădera nivelului de trai în prima parte a anilor '90 a determinat faptul ca discursul pro-Antonescu să fie adoptat şi de către partidele politice de centru în timp ce au apărut şi primele manifestări ale cultului dedicat fostului dictator. Astfel, în 1993 a fost dezvelit în Slobozia un bust reprezentându-l pe Antonescu. După mai puţin de un an în piaţa centrală din Piatra Neamţ a fost ridicat un alt bust pentru Antonescu în memoria declaraţiei celebre "Ostaşi,vă ordon, treceţi Prutul" pe care acesta a făcut-o în oraş cu ocazia declanşării operaţiunilor militare pentru realipirea Basarabie şi Bucovinei de Nord la România. În diferitele oraşe ale României (Cluj, Oradea, Tg. Mureş, ş.a.) străzi principale au fost denumite după fostul mareşal. Chiar în 2001 în Bucureşti avuse loc un eveniment comemorativ în curtea bisericii 'Sfinţii Împăraţi Constantin şi Elena' prin dezvelirea unui bust al lui Antonescu, eveniment la care participase şi fostul şef al Marelui Stat Major al Armatei, generalul Chelaru. Politicieni şi intelectuali naţionalişti înfiinţaseră 'Liga Mareşal Ion Antonescu' pentru promovarea cultului acestuia prin organizarea de comemorări, conferinţe, simpozioane şi alte manifestări publice în favoarea reabilitării sale. Acest gen de publicitate pro-Antonescu nu a rămas fără rezultat în sânul opiniei publice. Potrivit unui sondaj de opinie din mai 1995 aproximativ 62% dintre români au apreciat pozitiv persoana fostului dictator militar în timp ce numai 26%, respectiv 31% consideraseră pozitiv rolul lui Churchill şi al lui Roosevelt în al doilea război mondial.[6] Dar în cuida tuturor demersurilor încercările de reabilitare juridică ale lui Ion Antonescu, sentinţa împotriva sa şi încadraraea juridică ca şi criminal de război au rămas în continuare valabile. De fapt nu a existat un consens general cum să fie tratată această chestiune, iar eventualitatea unor proteste de peste hotare împotriva reabilitării a descurajat şi mai mult aceste încercări. Dar şi în ţară, intelectuali şi oraganizaţii civice pro-europene s-au opus reabilitării lui Antonescu. De menţionat este şi negarea Holocaustului din România ca o componentă a campaniei pro-Antonescu.[7] Conflictele de natură interetnică dintre români şi romi au condus la creşterea popularităţii figurii fostului "conducator" al României care în 1942 dispusese deportarea a zeci de mii de romi în Transnistria, unde cei mai mulţi dintre ei au pierit. În rândul maselor mitul Antonescu s-a asociat cu cel a lui Vlad Ţepes, în ideea curăţirii ţării de hoţi, bandiţi, corupţi etc.[8] Mass media, în special televiziunea a preluat şi ea aceste stereotipuri şi a dedicat spaţii largi unor dezbateri despre felul cum ar trebui privit Ion Antonescu.

Un impact major în transformarea lui Antonescu într-o figură mitică l-a avut filmul artistic 'Oglinda: începutul adevărului' realizat în 1993. Avându-l pe Antonescu în prim plan, filmul prezintă ultimele zile de guvernare ale mareşalului,

răsturnarea sa de la putere, procesul şi execuţia sa, terminând cu scene din temniţele comuniste ale anilor '50. În numeroasele secvenţe ale filmului Antonescu apere ca un personaj plin de simţul răspunderii şi ca un şef de stat respectat de chiar Hitler însuşi, dar trădat din interior de către regele Mihai a cărui ambiţii personale ar fi facilitat instaurarea dictaturii comuniste în România. Scena în care regele Mihai preia decoraţia sovietică "Victoria" în mai 1945 sugerează răsplata lui Stalin dată regelui pentru al fi suprimat pe Antonescu, evidenţiind totodată deosebirile de caracter între Antonescu şi regele Mihai: primul plin de demnitate, celălalt servil şi egoist. Cele mai dramatice scene îl prezintă pe Antonescu în faţa interogatoriului, apoi a plutonului de execuţie. Despre deportarea şi exterminarea a zeci, chair sute de mii de evrei din ordinul mareşalului nu se aminteşte în film. Doar în treacăt Antonescu recunoaşte că a trebuit să deporteze câţiva evrei neloiali şi care "nici nu vorbeau româneşte." În realitate, majoritatea celor deportaţi şi lăsaţi să moară sau ucişi de către trupele de jandarmi au fost cetăţeni români, dintre care mulţi au frecventat şcoli româneşti în perioada interbelică. Dar spectatorii filmului au înclinat să creadă tot ceea ce personajul care juca rolul mareşalului a spus. Realizatorii filmului au recurs la scene cu de-a dreptul patetice, cu imaginea lui Iisus ca decor al sălii de judecată, pe un fundal sonor emoţional. În final, scena execuţiei amplifică dramatismul situaţiei şi martirizând figura mareşalului. În momentul în care plutonul de execuţie deschide focul asupra sa, Antonescu exclamă în film: "Trăiască România!" cu toate că în pelicula originală a execuţiei nu se poate observa un asemenea gest. Filmul se termină prin adeverirea previziunii mareşalului, astfel încât regele "trădător" e alungat din ţară, în timp ce conducătorii politici ai partidelor care au complotat împotriva lui Antonescu mor în temniţele comuniste. O răzbunare perfectă a destinului!

Impactul filmului lui Sergiu Nicolaescu a fost uimitor.[9] Oamenii au crezut ceea ce au văzut. După decenii de mistificări istorice în filmele istorice din "Epoca de Aur" ale lui Sergiu Nicolaescu iată un film realizat în libertate, care arată sfârşitul tragic al unui 'adevărat erou' al popurului român, al cărui adevărate merite au fost trecute sub tăcere de către regimul comunist.[10] Chiar dacă Sergiu Nicolaescu insistase în interviurile date, că filmul său nu exprimă nici un partizanat ideologic, este evidentă simpatia de la aceea dată a regizorului şi scenaristului pentru Antonescu.[11] La numai un an după "Oglinda" producţia cinematografică românească se imbogăţise cu încă un film despre Antonescu, de data aceasta un documentar al Feliciei Cernăianu intitulat *Destinul Mareşalului*, având un mesaj similar: "...de a pune în lumină prestigiul simbolic a demnităţii şi curajului patriotic al mareşalului în timpul unor momente cruciale în existenţa naţiunii."[12]

În plan politic, PDSR-ul ca partidul de guvernământ înainte de 1996 în coaliţie cu PUNR-ul şi PRM-ul a tolerat, ba chiar susţinut cultul creat în jurul lui Antonescu. După schimbarea puterii în noiembrie 1996 coaliţia pro-europeană din care a făcut parte şi partidul minorităţii maghiare a refuzat să se identifice cu

proslăvirea fostului mareşal, mai ales având în vedere scopurile politice urmărite: intrarea în NATO şi cadidatura pentru intrarea în Uniunea Europeană. Cu toate acestea cultul lui Antonescu a continuat să fie prezent prin intermediul partidelor extremiste şi a organizaţiilor "culturale" naţionaliste. Voci pro-Antonescu s-au făcut auzite şi din partea unor reprezentanţi ai Coaliţiei precum cea a senatorului Ioan Moisin, care nu făcuse secret din simpatia sa pentru fostul mareşal nici chiar în parlamentul ţarii, unde a pledat pentru reabilitarea lui Antonescu şi a colaboratorilor săi.[13]

Alegerile electorale din 2000 au readus la guvernare PDSR-ul dar de data aceasta fără să asocieze şi PRM-ul la guvernare. Obiectivele politice internaţionale de integrare euro-atlantică nu au mai permis discursul naţionalist din perioada 1990–1996, ceea ce s-a resimţit şi în poziţia PDSR-ului devenit PSD faţă de cultul lui Antonescu. În acelaşi timp s-au intensificat demersurile taberei pro-Antonescu în favoarea reabilitării juridice a acestuia, obţinându-se chiar la Curtea Supremă de Justiţie reabilitarea unor demnitari ai guvernării antonesciene. Primele semnale de alarmă împotriva acestui fenomen au venit din Statele Unite. Rerezentanţi ai Casei Albe avertizaseră guvernul României, că posibila reabilitare a fostului dictator militar al României ar putea dăuna relaţiilor româno-americane, ceea ce a îngrijorat serios puterea de la Bucureşti.[14]

Turnura decisivă în politica ambiguă a guvernului faţă de cultul lui Antonescu s-a produs în ajunul summitului NATO de la Praga în octombrie 2001, când urma să se decidă asupra acceptării României în NATO. Pentru a impulsiona o decizie favorabilă guvernul Năstase a emis o ordonanţă care scotea în afara legii organizaţiile şi simbolurile fasciste, rasiste şi xenofobe, interzicând cultul celor condamnaţi definitiv ca şi criminali de război de către un tribunal legal constituit în România sau peste hotare.[15] Ordonanţa în vigoare şi astăzi prevede pedepse de la şase luni la cinci ani privare de libertate. O consecinţă imediată a acestei ordonanţe a fost înlăturarea din locurile publice a statuilor şi plăcilor comemorative dedicate mareşalului Antonescu. Însă unele administraţii locale dominate de naţionalişti au tergiversat aplicarea odonanţei guvermamentale, astfel încât chiar şi în iunie 2002 mai existau în ţară străzi purtând mumele fostului dictator militar. Într-o scrisoare din 28 iunie 2002 Comisia Americană pentru Securitate şi Cooperare în Europa a adresat o scrisoare guvernului României urgentând aplicarea completă a odonanţei referitoare la interzicerea cultului crmiminalilor de război.[16] În scrisoare era amintit şi faptul că de curând pe culoarele Palatului Victoria, unde îşi are guvernul sediul, a fost expus printre portretele foştilor prim miniştri ai României şi portretul mareşalului Antonescu. Ministerul Culturii a replicat la acea dată susţinând că Antonescu este o figură istorică, care nu poate fi ştearsă din cărţile de istorie sau manuale indiferent de faptele sale, de aceea este just ca potretul său să apară printre cele ale altor foşti prim miniştri ai ţarii."[17] Această replică pare să fi fost destul de neinspirată, creând impresia că guvernul

României nu a fost capabil sau nu a dorit să facă distincţie între lideri democraţi şi lideri totalitari în istoria României. Însă evoluţia din ultimul timp al mitului mareşalului Antonescu denotă o treptată scădere a amplorii acestuia. De curând Televiziunea Română a difuzat un serial documentar realizat de Cristian Hadji-Culea despre soarta evreilor din România sub Antonescu, care pentru prima dată înfăţiseaza publicului larg telespectator românesc fărădelegile şi cruzimea regimului Antonescu.

Rămâne însă încă întrebarea dacă măsurile guvernului de "demitizare" a figurii lui Antonescu şi eforturile societăţii civile pro-europene vor fi în măsură să demonteze acest mit creat în ultimii cincisprezece ani, dacă noile generaţii vor înţelege că România nu va putea să se simtă confortabil în familia naţiunilor europene cinstind ca erou naţional un personaj, care la timpul său şi-a dovedit şi i s-a dovedit adevăratul caracter uman şi adevăratele 'merite' politice. Cel mai eficient antidot contra acestei glorificări a unui trecut trist şi regretabil este dorinţa sinceră a majorităţii din societatea românească de a promova valori precum democraţia, toleranţa, respectful faţă de alteritate, într-o atmosferă politică sănătoasă ca membrii ai Uniunii Europene.

Bibliografie

Boia, Lucian: Istorie şi mit în conştiinţa românească, Bucureşti: Humanitas, 1997

Simion, Aurică: Preliminariile politico-diplomatice ale insurecţiei române din august 1944, Cluj-Napoca: Dacia, 1979

Drăgan, Iosif Constantin: Antonescu: mareşalul României şi războaiele de reîntregire, Veneţia, Fundaţia Europeană Drăgan, 1991

Magherescu, Gheorghe: Adevărul despre mareşalul Antonescu, vol.I, II, III, Bucureşti, Editura Păunescu, 1991

Ancel, Jean: Transnistria, vol. I, II, III, Bucureşti, 1998

Shafir, Michael: Între negare şi trivializare prin comparaţie: Negarea Holocaustului în ţările postcomuniste din Europa Centrală şi de Est, Iaşi, Polirom, 2002

Rosen, Marcu: 60 de ani de la deportarea evreilor din Romania în Transnistria, Bucureşti, Matrix, 2001

Căliman, Călin: Istoria filmului românesc (1897–2000), Bucureşti, Editura Fundatiei Culturale Române, 2000

Printre multele filme cu impact asupra maselor putem aminti documentarul realizat de către regizoarea germană Leni Riefenstahl *Triumph des Willens* din1934 precum şi filmul artistic *Jüd Süß* de Veit Harlan (1940). Un impact asemănător l-a avut şi serialul TV american *Holocaust* realizat de Marvin J. Chomsky în 1978. Acesta din urmă declanşase în RFG un proces de confruntare cu propriul trecutu nazist.

Jean Ancel, Transnistria, Bucureşti, 1998

Aurică Simion, Preliminariile politico-diplomatice ale insurecţiei române din august 1944, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1979, pp. 83–114

Josif Constantin Drăgan, Antonescu: mareşalul României şi războaiele de reîntregire, Veneţia, Centrul European de Cercetări istorice, 1991

Basarabia şi Bucovina — două lacrimi pe obrazul Europei. Omagiu Mareşalului Antonescu, în: România Mare, Nr. 464/04. 06. 1999

Lucian Boia, Istorie şi mit în conştiinţa românească, Bucureşti, Humanitas, 1997, p.277

Michael Shafir. Între negare şi trivializare prin comparaţie: Negarea Holcaustului în ţările postcomuniste din Europa Centrală şi de Est, Iaşi, Polirom, 2002, pp. 89–132

Deoarece peste hotare Vlad Ţepeş a fost identificat cu Dracula, cunoscutul personaj din filmele de groază, unii politicieni români au protestat împotrivă "impietăţii" de a compara una dintre figurile glorioase ale istoriai României cu un personaj sângeros din filmele de groază. Lucian Boia, op.cit., p.280

Chiar şi după patru ani de la debutul filmului, ziarul „Dimineaţa" scria despre audienţa uriaşă pe care a avut-o acest film. Dimineaţa, nr.68, 25.03.1997

Dintre ecourile la filmul difuzat în cinematografele atât în România cât şi în Republica Moldova adesea s-au putut citi mesaje precum cel al unui tânar cuplu din Chişinău: "Am vizionat împreună cu familia filmul 'Oglinda' despre mareşalul Antonescu. A fost minumat. Dorim să mulţumin pentru acest omagiu dedicat unui adevarat patriot român! Acest film trebuie prezentat şi la televiziune ! Elevii trebuie să vadă ce greu a fost să iei o decizie şi care au fost rezultatele trădării. Soţul meu a plâns doar de două ori în viaţa lui: la mormântul tatălui meu şi când a vizionat filmul. www.cinemagia.ro/forum/

Călin Căliman, Istoria filmului românesc (1897–2000), Bucureşti: Editura Fundaţiei Culturale Române, 2000, p.420

Ibidem, p. 453

Reabilitarea memoriei Mareşalului Ion Antonescu, în: România Mare, Nr. 467/25. 05. 1999

Reabiliatrea guvernului Antonescu ar putea provoca tensiuni în relaţiile româno-americane, în: Cronica Română, Nr.2100 din 23 octombrie 1997, editia a III-a

Ordonanţa de urgenţă nr. 31, Monitorul Oficial nr.214 / 28.03.2002

SUA cere din nou îndepărtarea simbolurilor legate de mareşalul Antonescu, Divers, anul II / nr. 27 (757 / 4 iulie 2002)

Michael Shafir, Între negare şi trivializare. Negarea Holocaustului în ţările postcomuniste din Europa Centrală şi de Est, Iaşi, Polirom, 2002, p.100

Andrei Mureşanu şi Petőfi Sándor

Paralelă între *Cântec Naţional* (Nemzeti Dal) şi *Deşteaptă-te române*

Ion Buzaşi

Amândoi sunt poeţi ai Revoluţiei de la 1848. Este evenimentul care le-a consfinţit talentul şi vocaţia poetică. Revoluţiei paşoptiste i-au închinat mai multe poezii: Andrei Mureşanu: 15 *mai 1848, Un răsunet. Către martirii români din 1848 1849;* Petőfi Sándor: *Tinerii din Martie, Sus!, Cântec naţional, A înviat, cumplită..., Moartea iernii, Încotro să-mi zbor săgeata? Austria, Trimiteţi regii la spânzurătoare, Flamură nemţească la Buda* ş.a. Între acestea un loc proeminent îl ocupă *Răsunetul* în creaţia poetică a lui Andrei Mureşanu şi *Cântec naţional (Nemzeti Dal)* în poezia lui Petőfi.

O paralelă între cele două poezii confirmă un adevăr de istorie literară: situaţii social-politice asemănătoare capătă expresie artistică în creaţii ce prezintă surprinzătoare, dar explicabile afinităţi. În literatura română, poezia lui Mureşanu, *Un răsunet,* iar în cea maghiară *Cântecul* lui Petőfi au devenit cântece naţionale, veritabile imnuri, dinamizând energia revoluţionară a poporului. Începutul de vers a devenit supratitlul poeziilor şi puţină lume mai ştie titlul iniţial, ele fiind cunoscute ca *Deşteaptă-te, române* şi *Talpra magyar (Sus, maghiare).*

Scrise în timpul unor evenimente de tensiune socială, poeziile au forma unor manifeste, chemări, un timbru de alarmă care le dă o rezonanţă gravă, înscriindu-le printre reuşitele certe ale poeziei patriotice în cele două literaturi. Frecvenţa sau intensitatea imperativelor în forma obişnuită a expresiei gramaticale sau implicită (*Deşteaptă-te, române*; *Sus, maghiare*) este secondată de alternative şi contraste grave, de importanţă vitală pentru naţiune: *viaţă/moarte; libertate/sclavie; onoare /ruşine.* În poezie, adeseori jurământul sau legământul devine modalitatea poetică de exprimare a unei hotărâri de nestrămutat, a unei trainice convingeri. La Andrei Mureşanu: *Pre voi vă nimiciră a pizmei răutate / Şi oarba neunire la Milcov şi Carpaţi / Dar noi pătrunşi la suflet de sânta libertate / Jurăm că vom da mâna, să fim pururea fraţi. !* Sau: *N-ajunse iataganul barbarei Semilune, / A cărui plăgi fatale şi azi le mai simţim; / Acum se vâră cnuta în vetrele străbune, / Dar martor ne e Domnul că vii nu o primim /.*

La Petőfi, jurământul devine refrenul poeziei, constituind partea a doua, identică, a celor şase strofe, imprimând poeziei o şi mai mare forţă persuasivă; de altminteri chiar în cuprinsul refrenului, jurământul capătă un caracter solemn prin repetarea verbului la persoana I plural: *Pe maghiarul Dumnezeu / Noi ne jurăm / Ne jurăm că robi de-a cum / Să nu mai stăm /.* Este comună în cele două poezii invocarea gloriei trecute, a strămbunilor, pentru a îndemna pe contemporanii poeţilor la fapte eroice.

La Andrei Mureşanu, măreţele umbre invocate *Mihai, Ştefan, Corvin,* cei mai vestiţi domnitori ai provinciilor româneşti, aveau şi semnificaţia unui îndemn la unitate naţională (ideea apare explicit în strofa a cincea): *Priviţi măreţe umbre, Mihai, Ştefan, Corvine / Româna naţiune, ai voştri strănepoţi / Cu braţele armate, cu focul vostru-n vine / viaţă-n libertate ori moarte! strigă toţi.* La Petőfi Sándor gândul că maghiarii "au ţara robită" nu dă tihnă străbunilor în morminte, pentru că ei "au dus viaţă fără de funii": Robi am fost, sărmani străbunii / Ce-au dus viaţă fără funii, / Tihna nu-şi găsesc dorită, / Cât timp ţara e robită /.

În ambele poezii apare ideea că moartea pentru patrie îl înnobilează pe revoluţionar cu însemnele eroismului. Ideea este prezentă în aproape toate poeziile din literatura europeană inspirată de Revoluţia de la 1848: la Vasile Alecsandri în *Deşteptarea României,* în *Imn* de Goffredo Mameli, în *Imnul lui Garibaldi* de Luigi Marcantini etc.

Andrei Mureşanu precum Alecu Russo în *Cântarea României* sau Alecsandri în *Deşteptarea României* foloseşte comparaţia-metaforă (Patrie = Mamă): *O mamă văduvită de la Mihai cel Mare / Pretinde de la fiii-şi o mână d-ajutori / Pentru cei laşi, care s-ar retrage din gloriosul loc, poetul profesează grave imprecaţii, aprige blesteme: De fulgere să piară, de trăsnet şi pucioasă, / Oricare s-ar retrage din gloriosul loc, / Când Patria sau mama cu inima duioasă, / Va cere ca să trecem prin sabie şi foc.*

La Petőfi apare mai ales disprețul, pentru asemenea indivizi, numiţi cu epitete, fără ocol: *E-un netrebnic fără ţară / Cel ce-azi s-ar sfii să moară, / Căruia mai dragă-i viaţa / Decât patria, măreaţa /.* În strânsă legătură cu ideea preferinţei morţii în loc de o viaţă de sclavie, apare la Petőfi Sándor, o imagine apoteotică, vizionară, a gloriei postume cu care se şi încheie de fapt energica sa poezie: *Ne vor cerceta mormântul / Toţi urmaşii, sărutându-l / Şi, spunând o rugăciune, / Numele o să ni-l îngâne. /*

Renaşterea gloriei trecute, a faimei străbunilor este o altă idee comună a celor două poezii. La Petőfi, este exprimată viguros, clar, profetic: *Numele maghiar în lume, / Iar va creşte în renume; / Îl vom şterge de ocară / Şi ruşinea ce-l pătară /.* Andrei Mureşanu exprima această idee printr-un conjunctiv-imperativ ce va dovedi lumii originea romană şi strălucirea reînviată a numelui împăratului Traian „cel triumfător în lupte": *Acum ori niciodată să dăm dovezi la lume / Că-n aste mâini mai curge un sânge de roman / Şi că-n a noastre piepturi păstrăm cu fală- un nume / Triumfător în lupte, un nume de Traian!*

Ideea unui moment crucial, hotărâtor în destinul popoarelor este exprimată de cei doi poeţi prin antiteze categorice. În traducerea lui Eugen Jebeleanu *Nemzeti Dal* al lui Petőfi Sándor sau *Talpra magyar* cum este mai cunoscut, antiteza merge până la similitudini de vocabular: „Acum ori niciodată!" — Andrei Mureşanu; „Azi sau niciodată!" — Petőfi Sándor.

În ritmul grav, alexandrin, de treisprezece silabe, poezia lui Andrei Mureşanu

sugerează şi apropierea de rugăciune stăruitoare pentru izbăvirea neamului; într-o ritmică abruptă, sacadată, nervoasă, poezia lui Petőfi Sándor este mai războinică, mai agitatorică. Coşbuc, de altfel, într-un articol despre *Câmpia Libertăţii de la Blaj* şi despre *Anul 1848*, îl şi numeşte pe Petőfi Sándor poet al entuziasmului războinic:

„Era în anul 1848. Ungurii se revoltaseră, constituindu-se într-un stat declarat independent de Austria şi voiau să alipească de Ungaria Ardealul, care pe atunci era principat cu Domnul său, cu dieta sa, cu drepturile sale. Ungurii se sprijineau pe cetăţi puternice, aveau oştiri multe, bani din deajuns, arme destule, apoi aveau oameni politici mari, oratori buni şi poeţi cari înflăcărau poporul. Românii simţeau pericolul, că ei pierd Ardealul, că ungurii vor să-i puie într-un jug nou. Ei ţineau cu împăratul Austriei, împotriva căruia se resvrătiră maghiarii. Românii ar fi stat pe loc, dacă nu i-ar fi silit ungurii să se dea de partea lor. Asta n-au voit s-o facă, şi au trebuit să apuce armele contra ungurilor. Dar românii n-aveau nici cetăţi, nici oşti, nici arme, nici bani, nici oameni politici şi nici poeţi - singura poezie războinică *Deşteaptă-te Române* a fost scrisă mai târziu, după ce au început vărsările de sânge."

(1 George Coşbuc, *Câmpia Libertăţii,* în „Universul literar", Bucureşti, An XX, , nr. 9 (4 martie)).

Observaţii cu privire la întrebuinţarea limbii române de către vorbitori maghiari

Vasas Emilia

Lucrarea de faţă urmăreşte disponibilităţile de comunicare în limba română ale unui grup de vorbitori maghiari sau provenind din familii mixte, precum şi sesizarea principalelor caracteristici ale vorbirii acestora; vom încerca să propunem o ordonare a acestor trăsături după diverse criterii, şi, unde se poate, o explicaţie a sursei producerii unor greşeli tipice.

Ipoteza de lucru e dată de faptul că limba maghiară, fiind prima limbă în ordinea cronologică a însuşirii acestor două limbi, poate influenţa şi influenţează uneori utilizarea limbii române. Desigur, pe lângă aceste interferenţe, operează şi transferul, adică o influenţă pozitivă, în sensul în care competenţa de comunicare specifică maghiarei se transferă în situaţiile de comunicare în limba română. Suntem conştienţi de distanţa dintre cele două limbi, şi dacă avem în vedere doar tipul de care aparţin: româna fiind o limbă flexionară, iar maghiara limbă aglutinantă. Pe de altă parte în producerea interferenţelor credem că intervine şi cunoaşterea altor limbi, a unei limbi a treia sau a patra. Vom încerca să identificăm unele tendinţe tipice, prezente la mai mulţi vorbitori bilingvi cu cunoştinţe solide de limbă maghiară şi mai slabe de română.

Subiecţii studiului sunt tineri între 14–16 ani, doisprezece la număr. Zece dintre ei provin din familii maghiare, şi-au însuşit limba maghiară ca primă limbă şi o consideră limba lor maternă. Ei urmează o şcoală cu predare în limba maghiară, locuiesc în Odorheiu-Secuiesc, judeţul Harghita, într-un mediu în care majoritatea locuitorilor sunt maghiari. Ei folosesc în familie şi pe stradă limba maghiară, comunică în toate situaţiile în maghiară, inclusiv la cumpărături. Nivelul lor de stăpânire a limbii române este de la slab la bun.

Doi dintre subiecţi provin din familii mixte: un băiat are tatăl român şi mama maghiară, el se consideră român cu limba maternă maghiară, a învăţat mai întâi limba maghiară, după aceea limba română. Acest vorbitor se roagă în limba română, merge la biserica ortodoxă română la slujbă, dar vorbeşte mai uşor şi mai bine în limba maghiară, socoteşte în limba maghiară. În familie, cu tatăl său vorbeşte româneşte, cu mama sa ungureşte. Are prieteni români şi maghiari, frecventează o şcoală cu predare în limba maghiară. Nivelul de cunoaştere a limbii române tinde spre foarte bun.

Un alt subiect, o fată, are tatăl român şi mama maghiară. Părinţii săi sunt divorţaţi de când ea avea doi ani. Nu ţine legătura cu tatăl. Ea vorbeşte acasă ungureşte. Cunoaşte la un nivel considerabil limba maghiară şi apreciem că prezintă disponibilitate deosebită de comunicare în română.

Subiecții pe care i-am intervievat au avut sarcina de a povesti o carte sau un film; aceştia s-au aflat astfel într-un context conversațional în care conversația s-a purtat între şi numai între bilingvi. Bilingvii angajați în această conversație prezintă competență comunicațională foarte bună în maghiară şi relativ redusă în română. Subiecții avuți în vedere au participat:

a. la un tip de conversație cu o premisă impusă de către un factor extern;
b. la un al doilea tip de conversație, care nu a presupus manipularea de către un factor extern cuplului conversațional.

Creând astfel contextul conversațional, am indicat ca subiecții să aibă în vedere că interlocutorul nu ar avea în anumite situații disponibilitatea de a decoda mesajul. Atât povestirile, cât şi conversațiile libere au fost înregistrate audio şi apoi transcrise. În urma acestora sau conturat principalele tendințe în folosirea limbii române de către vorbitori maghiari. În limitele acestei comunicări ne vom opri la unele dintre acestea. Vom urmări mai întâi tendințele de ordin morfo-sintactic, apoi de pronunție, de topică, iar la urmă schimbările de cod lingvistic.

1. Problema genului apare aproape la toți subiecții vizați. Unii dintre vorbitori produc o schimbare de gen. Să exemplificăm:

a. *această filmă este plăcută*-chiar cu varianta *filmă* şi făcând acordul cu numele predicativ *plăcută*
b. *locuieşte singuratic într-un mlaştină*
c. *un poruncă*

Nerealizarea acordului în gen sau în gen şi număr este o tendință tipică tuturor participanților. Astfel,

A. nerealizarea acordului subiect — predicat:

a. *i-a trecut rănile*
b. *aceste băieți răspunde*
c. *hoții merge după el să luă banii*
d. *când hoții a mers acasă*
e. *părinții a mers*
f. *banii a fost acolo*
g. *hoții n-a putut.*

Observație. Aici nu este vorba atât despre influența negativă a limbii maghiare, cât despre influența exemplelor oferite la şcoală, majoritatea lor la persoana a III-a, singular.

B. nerealizarea acordului atributului adjectival cu regentul substantival. Exemple:

a. *această film*
b. *această sentimente*
c. *şcoala acesta*
d. *multă succes.*

Observații. Interesant este că această tendință vizează mai ales adjectivele pronominale, subiecții cunoscând de cele mai multe ori genul substantivului în discuție. *Mult* este folosit corect la plural masculin și feminin, dar nu și la singular:

a. multă succes
b. multe nave
c. mulți bani.

În maghiară adjectivul, dacă este nume predicativ, se acordă în număr cu substantivul, dar nu și în gen, din moment ce categoria genului nu există în această limbă.

2. Folosirea pronumelor personale de persoana a III-a, singular și plural este oscilantă. Se distribuie forma de feminin, plural (ele) pentru un substitut de gen masculin, numărul plural:
Ele au cunoscut pentru *doi vampiri au cunoscut.*
Se distribuie forma de feminin, singular, G-D pentru un masculin, singular, Ac, respectiv, forma pronominală *ei* cu prepoziție de Ac pentru substantivul de substituit *la băiat*; vorbitorul a utilizat *au lăsat la ei* în loc de *au lăsat la băiat.*
Se produc substituțiile și în cazul G:
– sintagma *scriitorul ei* este pentru vorbitor echivalenta lui *scriitorul romanului*;
– sintagma *nava ei* este echivalenta sintagmei *nava căpitanului.*
Putem considera că în folosirea pronumelor avem de-a face cu o ezitare. Vorbitorii cunosc flexiunea pronominală și, atunci când se controlează, selectează corect formele pronominale. Am surprins chiar vorbitori care enumeră pronumele și decid apoi forma de distribuit:
El, ele, ei fac...
Observație. Faptul că genul substantivelor, acordul adjectivului cu substantivul reprezintă o dificultate pentru vorbitorii maghiari, este de înțeles, din moment ce în limba maghiară nu există categoria genului. În cazul pronumelor personale de persoana a III-a se pune aceeași problemă, în sensul că maghiara nu are distincția de gen la pronume. Pronumele personal de persoana a III-a, singular *ő*, plural *ők* îl cuprinde atât pe *el* cât și pe *ea*, respectiv atât pe *ei* cât și pe *ele.*

3. La cei care cunosc mai puțin limba română poate să apară o formă de plural pentru singular: *un zile*, chiar cu schimbarea genului.
Povesteşte unui ziarişt- apare la un subiect care vorbește bine românește, dar care nu cunoaște alternanța consonantică s/ș, cel puțin pentru ziarist/ziariști. Putem presupune că datorită utilizării frecvente a formei de plural în mass-media, astfel de vorbitori refac în română o formă de singular, improprie românei, după forma de plural. Interesant este că unii folosesc și forma *ziarii* pentru pluralul lui *ziar.*

4. Constatăm aspecte de remarcat şi în problema diatezei. Utilizarea acestora e marcată de o nonconcordanţă româno-maghiară: unele verbe sunt reflexive în maghiară şi active în română, altele sunt active în maghiară şi reflexive în română. Înregistrările au confirmat această ipoteză:
monstrul îndrăgosteşte de fata de împărat — verbul *a se îndrăgosti* e folosit activ, corespondentul în maghiară fiind o formă activă: *beleszeret.*
Un băiat care numeşte Nyilas Mihály — verbul a se numi e folosit activ în română, pentru că este activ în maghiară: *hívnak.*
Am gândit să plec — verbul *a se gândi* e folosit activ în română, corespondentul în maghiară fiind activ: *gondoltam.*
Alteori se generalizează folosirea pronumelui reflexiv de persoana a III-a, formă de Ac:
Gladiátor se învinge duşmanii.

5. E cunoscut faptul că prepoziţiile prezintă dificultăţi la vorbitorii străini sau bilingvi. Ilustrăm dificultăţile prin exemple:
Au participat în multe aventuri
Scrie pentru iubirea
A mers în avion cu New York
Au învins spre el.
Utilizarea defectuoasă a prepoziţiilor are consecinţe în exprimarea genitivului prepoziţional. De exemplu: *un cadavru de unei fete.*
Dificultatea de utilizare a prepoziţiilor e depăşită uneori prin suprimarea prepoziţiei: *el nu este acord cu ideea aceasta.*
Dificultatea de folosire a prepoziţiilor este mai mare în exprimarea aspectelor de timp: *la săptămâna trecută a fost zilele unui club.*

6. Constatăm şi că vorbitorii omit dublarea complementului direct, mai ales la persoana a III-a. De exemplu:
Aceste nave au învins pe el în loc de *aceste nave l-au învins pe el.*

7. Semnalăm şi un aspect lexical ce priveşte substituirea unui cuvânt cu un paronim:
Această carte este bibliogra-fi-că.
Aici vorbitorul nu este sigur dacă foloseşte cuvântul potrivit, ezitare marcată prin pronunţarea pe silabe a cuvântului.
Şi în localitatea unde ei se găseau trăia o întreagă coloană de vampiri.
Confuzia nu este remarcată în acest caz de vorbitor.
La majoritatea subiecţilor apar cuvinte parazite: *deci, după aia.*

8. Semnalăm şi una dintre problemele de pronunţie. Cuvântul *autobuz* este pronunţat cu prefixul *auto* în română urmat de *busz* pentru că în maghiară cuvântul bază este *busz*, în timp ce unitatea prefixală în maghiară este *auto.*

În ceea ce priveşte accentul, am constatat că de mai multe ori substantivul *prietenii* apare cu accentul pe penultima silabă. În maghiară accentul este fix, cade întotdeauna pe prima silabă, în română accentul este mobil, ceea ce explică oscilaţiile privind accentuarea cuvintelor în limba română de către vorbitori maghiari.

9. Semnalăm şi un exemplu de topică maghiară transpusă în română:
Indianul cultură /indián kultúra
În limba maghiară adjectivul pe poziţia sintactică a unui atribut adjectival stă întotdeauna înaintea substantivului. El poate ocupa acest loc şi în română prin inversiune, dar mai rar, în cazul adjectivelor indicând originea. În română distribuţia *maghiara cultură, româna cultură* nu este posibilă, pe când în maghiară este sistemică: *magyar kultúra, román kultúra.*

10. Abordăm acum un fenomen specific vorbirii bilingvilor: schimbarea de cod lingvistic. Schimbarea de cod lingvistic presupune introducerea de cuvinte /propoziţii / fraze dintr-o limbă în comunicarea realizată în altă limbă. În cazul de faţă se vorbeşte în limba română, dar apar cuvinte / propoziţii în limba maghiară. Schimbarea de cod lingvistic s-a produs, mai ales, la vorbitorii cu cunoştinţe medii sau slabe de limbă română. Vorbitorii cu competenţă bună şi foarte bună de limba română au evitat schimbarea de cod folosind circumscrierea, explicaţia în cazul în care nu reuşeau să selecteze o unitate lexicală corespunzătoare:
Avea probleme cu gândurile, era psihopată.
La aceşti vorbitori apare în timpul relatării ca expresie a spontaneităţii: *na, s* (echivalent cu *és* adică *şi*), *hát* (*păi*), *vagy* (*sau*).
Apar astfel schimbări de cod de nivel lexical:
Au făcut multe csapda. — Au făcut multe capcane.
Pentru că a fost érdekes. — Pentru că a fost interesant.
Schimbări de cod de nivel frastic:
Copilul túljárt az eszükön és... nagyon megbántotta a hoţokot mi- când mama a văzut ...—
Copilul i-a înşelat şi i-a supărat tare pe hoţi.
Interesant este în această frază cuvântul *hoţokot*. Vorbitorul foloseşte cuvântul românesc cu desinenţe de Ac, plural din limba maghiară. Subliniem că acest cuvânt nu se foloseşte în limba maghiară, corespondentul în maghiară ar fi *tolvaj, betörő*, deci nu este vorba de un împrumut. Vorbitorul vrea iniţial să continue în maghiară, fapt confirmat de prima silabă a cuvântului *mikor, mi-*, apoi îşi dă seama, că el, de fapt, povesteşte în limba română şi reia naraţiunea în această limbă: *când mama a văzut.*
Dăm pentru aceeaşi manifestare şi un alt exemplu:
Face o csapat şi pentru că így jobb lesz. — Face o echipă şi pentru că aşa va fi mai bine.

Observaţie. Aceste schimbări de cod sunt marcate nu verbal, ci gestual, în sensul că sunt însoţite fie de un zâmbet stânjenit, fie de o mimică, de un gest sugerând că vorbitorul este conştient de faptul că foloseşte sau urmează să folosească cuvinte din altă limbă. Natura gesturilor lasă să se înţeleagă că schimbarea de cod este privită negativ de către cei care se folosesc de ea, cu atât mai mult cu cât, în situaţia de faţă schimbarea de cod este utilizată atunci când:

- vorbitorul nu cunoaşte cuvântul în limba română;
- vorbitorului nu-i vine în minte cuvântul în limba română;
- vorbitorul crede că nu poate exprima un anumit conţinut în română.

La vorbitorii pe care i-am urmărit au apărut patru situaţii de schimbare de cod:

a. atunci când n-au cunoscut cuvântul în limba română: *pentru că a fost érdekes*
b. când un cuvânt utilizat în maghiară este reluat imediat printr-unul românesc: *ugyanazt ... aceeaşi viaţă*
c. în situaţiile de utilizare de unitate lexicală în maghiară cu compus neologic pe care o traduce în română menţinând pe lângă cuvântul românesc unitatea de provenienţă engleză: *am gândit să plec la o víkendház...casă de weekend.*
d. traduce componentele unui cuvânt maghiar în limba română, apoi nefiind sigur dacă a întrebuinţat cuvintele corect, spune cuvântul în limba maghiară precedat de echivalentul maghiar al conjuncţiei *sau*: *această sentimente dau o bună lume de suflet vagy lelkivilágot.*

După cum se constată din cele de până acum, ipoteza noastră trebuie completată şi nuanţată. Analiza înregistrărilor a marcat tendinţele principale în vorbirea maghiarilor: dezacordul subiect- predicat, dezacordul adjectiv- substantiv, problema stăpânirii categoriei genului, problema verbelor reflexive, folosirea greşită sau superfluă a prepoziţiilor, schimbarea de cod lingvistic.

În ceea ce priveşte cauza acestor modificări, trebuie să avem în vedere o mulţime de factori. Transferul lingvistic negativ este doar una dintre sursele acestor tendinţe, dar, probabil, este cel care dă specificul vorbirii în română al maghiarilor. Aici am putea pomeni de dezacordul adjectiv- substantiv, problema genului, problema folosirii pronumelor personale de persoana a III-a singular şi plural, problema verbelor reflexive.

Schimbarea de cod este un fenomen general cu manifestări constatate atât în comunităţile lingvistice ale maghiarilor, cât şi în cele ale altor etnii. Interesant de cercetat ar fi dacă schimbările de cod prezintă constanţă şi variabilitate, adică dacă sunt afectate categorii ce ţin de specificul limbilor în contact sau categorii ce ţin de disponibilitatea vorbitorului particular.

În ceea ce ne priveşte, credem că un demers important al cunoscătorului de română şi de maghiară ar fi cel al inventarierii tuturor aspectelor şi al constituirii unui corpus pe baza căruia să se poată stabili practicile de stimulare a însuşirii ambelor limbi.

Bibliografie

Ferenc, Bakos, *A magyar szókészlet román elemeinek története*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1982
Anna, Borbély, *Nyelvcsere*, Budapest, 2001
Francisc, Király,*Contacte lingvistice*, Editura Facla, Timişoara, 1990
Jenő, Kiss, *Társadalom és nyelvhasználat*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1995
*** *Annales 1996*, Editura Noi, Giula, 1996
*** *Annales 2000*, Editura Noi, Giula, 2000
*** *Bătania. Pagini istorico-culturale*, Budapesta, 1995
*** *Kétnyelvűség és magyar nyelvhasználat*, Budapest, 1995

In memoriam: magyar katonai középiskolák

Dr. Oláh János CSc.

2006. február 18-án Haraszti Gyula arról írt, hogy bezárják hazánkban az utolsó katonai középiskolát, a győri Béri Balogh Ádám Honvéd Középiskolát. Erre 2007-ben kerülne sor. Haraszti Gyula szerint: „Lapunknak a dandártábornok arra hivatkozott, hogy a középiskola bezárása már 1999 óta napirenden van, legutóbb 2004-ben döntöttek a megszüntetéséről, de „volt egy kísérlet arra, hogy mégis életben tartja" a minisztérium ... „a végleges döntés mostanra született meg"... az intézményre azért sincs szükség, mert 2007-től a tiszthelyettesi helyeket a legénységi állományból kívánják feltölteni, és a győr-likócsi légvédelmi rakétadandárnak nőtlen tiszti szállóhelyekre volt szüksége, amelyeket a kollégiumban kívánnak kialakítani."[1]

Mészáros István professzortól tudhatjuk meg, hogy mik is voltak ezek a katonai középiskolák a magyar neveléstörténetben.

Az 1897. évi 23. törvény alapján 1898 szeptemberében kezdte működését a honvéd főreáliskola. Az Osztrák-Magyar Monarchiában a közös hadsereg szervezésében korábban is léteztek ilyenek. Az intézmény három évfolyamos volt. A honvéd főreáliskola 1918 őszén megszűnt. Az iskolában a szokásos középiskolai tantárgyak mellett heti 6 órában minden évfolyamon tanítottak „katonai és testgyakorlatok" tantárgyat (benne torna, vívás, úszás, korcsolyázás); heti 2 órában mindegyik évfolyamon „különleges ismeretek és ügyességek" (benne egészségtan, illemtan, ének-zene, tánc) tantárgyat oktattak.

Ugyancsak az 1897. évi 23. törvény alapján nyíltak meg a magyar honvéd hadapród-iskolák. (Ilyenek is működtek korábban a monarchiában a közös hadsereg fenntartásában.) Míg a honvéd főreáliskola a Ludovika Akadémia előkészítő intézménye volt, a honvéd hadapród-iskolák a honvédség egyéb tiszti utánpótlását képezték. A hadapród-iskolában a kiképzés csapatszolgálatban volt, heti 8,5 órában minden évfolyamon tanítottak tornát és vívást; „különleges ismeretek és ügyességek" foglalkozásokat minden évfolyamon heti 2,5 órában tartottak (benne egészségápolást, úszást, korcsolyázást, táncot, ének-zenét oktattak). Az iskolákat 1918 őszén átszervezték a polgári köztársaság kívánalmai szerint, 1919-ben pedig új tantervet adtak ki számukra.

A trianoni békeszerződés következtében a hadapród-iskolák nyílt katonai jellege megszűnt. Irányításukat a honvédelmi minisztériumtól a vallás- és közoktatásügyi minisztérium vette át 1921-ben. 1922-ben több „reáliskolai nevelőintézet" kezdte meg működését. 1936-tól az intézetek visszakerültek a honvédelmi minisztérium felügyelete alá, „honvéd reáliskolai nevelőintézet" megnevezéssel, újra nyíltan jelezve katonai jellegüket.

Egy 1941-es rendelet intézkedett a korábbi honvéd reáliskolai nevelőintézetek átszervezéséről és fegyvernemi szakosításáról. Nevük ezután újra „honvéd hadapród-iskola": tanulmányi idejük öt év. Kereteik között 14 éves korukat betöltött, s a középiskola alsó négy osztályát sikerrel elvégzett fiúk a gimnázium V–VIII. osztályát végezték el, a katonai képzés mellett érettségivel zárva a tanulmányt. A legkiválóbb növendékek az érettségi után a Ludovika Akadémián tanultak tovább, a többiek alkották az ötödik évfolyamot, s további katonai képzésben részesültek. Ennek végén a „jó" értékelést kapott növendékek zászlósi rendfokozatot kaptak, a „megfelelt" minősítést kapott diákok hadapród-őrmesterként kerültek felavatásra, s egyévi csapatszolgálat után lehettek zászlósok. Az intézetek fegyvernemenként szakosodtak: volt gyalogsági, tüzérségi, gépkocsizó, valamint repülő, műszaki, híradós és folyamőr kiképzési profilú hadapródiskola. 1944 végén megszűntek ezek az intézmények.

Egy másik rendelet egy korábbi honvéd reáliskolai nevelőintézetet „honvéd középiskolai nevelőintézetté" szervezett át. Ebben 10-14 év közötti tanulók nevelkedtek, a katonai kiképzés elemeiben is részesülve. 1944 telén megszűnt.

Új körülmények között a korábbi funkcióval 1951–1958 között működött katonai középiskola, 14–18 éves fiúk számára, akik altiszti és tiszti hivatást választottak.

1974-ben alapították a Magyar Néphadsereg első katonai kollégiumát. A következő években tíz kollégium létesült, nevük 1984-től honvéd kollégium. Az 1990/91-i tanévben nyolc kollégium működött.[2]

A katonai középiskolák falai között több később híres író is nevelkedett: az osztrák Robert Musil, az erdélyi román Liviu Rebreanu, a magyar Ottlik Géza stb. A nagy írók sajátos, rájuk, művészetükre jellemző képet adtak katonai középiskolai élményeikről.

Robert Musil (Klagenfurt, 1889.XI.6 — Genf, 1942.IV.15.) osztrák regény- és drámaíró volt, esszéista. Édesapja nemességet nyert egyetemi tanár volt. Robert Musil előbb katonaiskolában nevelkedett, majd gépészmérnök lett. Sikerei ellenére ez a pálya sem elégítette ki, ezért filozófiát tanult Berlinben. 1922-ig fölváltva könyvtáros, szerkesztő, katona (az első világháború idején) és állami tisztviselő volt. Majd íróként telepedett le Berlinben, ahonnan 1933-ban visszatért Bécsbe, onnan 1938-ban Svájcba emigrált. Musil igazi tehetség volt. A brünni egyetemen gépészmérnöki oklevelet szerzett. A stuttgarti egyetemen gyakornok, műszaki tárgyú cikkeket publikált. Berlinben filozófiát hallgatott, s Adalékok Mach tanításának megítéléséhez címmel doktori disszertációt írt. A felkínált egyetemi tanári állást nem fogadta el. 1911–1914 között a bécsi műszaki egyetem könyvtárosaként dolgozott. Az első világháború alatt előbb Belgrádban, majd az olasz fronton, végül a hadügyminisztérium sajtóosztályán teljesített szolgálatot. 1906-ban megjelent első kisregénye, a Törless iskolaévei. A kortársak pszichoanalitikus kamaszregényt láttak benne. Az iskola látszólagos rendezettségének s a külszíni előkelőség alatt meghúzódó szadizmusnak mesteri rajza a fasizmus társadalmi

légkörét előlegzi.[3] Magyarországon Fenyő Miksa már 1908-ban elismerően írt róla a Nyugat hasábjain, holott Musil értékét a német nyelvterületen is csak a második világháború után kezdték meglátni.[4] Fenyő mindig a jó írókért harcolt és a helyes irodalmi közvélemény kialakítását szolgálta.

Rober Musil apja Temesváron született, a brünni műszaki főiskola tekintélyes professzora lett, később a nemesi címet is megkapta a császártól. A Musil családban már nemzedékek óta volt mérnök is, katonatiszt is. Pók Lajos szerint a XIX. sz. végén a monarchiában a vezérkar és a tábornoki kar többsége polgári származású, de az is igaz, hogy ennek a polgárságnak sznob, opportunista gondolkodás- és szokásvilága szinte érintetlenül hagyta a hatalom s a hadsereg feudális jellegét. Musilt nemcsak a polgári felemelkedés stratégiája küldte 12 éves korában egy katonai nevelőintézet rideg világába, hanem szüleinek szerencsétlen házassága és egy másik férfi jelenléte a családban.

Az író két évet töltött a kismartoni alreálban, innen átkerült a morvaországi Mährish-Weisskirchenbe (Hranice na Moravě), a katonai főreáliskolába.[5]

Mi történik a Törless iskolaévei című könyvben? Egy érzékeny lelkű, jó tanuló fiú a katonai internátusban szadista, perverz diákok közé kerül, köztük átéli a brutalitás és az eltorzult érzékiség megdöbbentő, szánalmas, beteges kalandjait, de idejében ki tud törni mind az erőszak, mind a gyengeség vonzásaiból. Meggyötörve, de szabad lélekkel távozik az intézettől. A regény első fejezete fölé az író Maeterlincktől vesz át mottót: „... mikor felbukkanunk, sápadt ujjunk hegyén a vízcsepp nem hasonlít többé a tengerre, amelyből származik."[6] A regény közepén a főhős felteszi a kérdést: „... látnok vagyok-e hát, vagy csak hallucinálok?"[7] a mű nyitó képe a morva vasútállomás, a kopott állomásépületével, végtelenbe futó síneivel. Törless szüleit kísérte ki, akik meglátogatták őt a w.-i konviktusban, ahol a birodalom legjobb családjaiból való fiúk nevelkednek. Törlesst az állomásra elkísérte néhány társa is. A vonat elindulása után a fiúk közül Törless és Beineberg beül egy cukrászdába. Beineberg most is arról beszél, hogy rendkívüli erőinek birtokában hogyan uralkodik majd a többieken. Édesapja csodálója, aki Indiából magával hozta az ottani filozófiák csodálatát. A két kadét a cukrászdából Boženához megy a régi fürdőházba, aki az intézeti diákok erotikus vágyainak célpontja, az elmaradhatatlan undorral és a következményektől való félelemmel. Miután visszatértek az intézetbe, Reitingtől, barátjuktól megtudják, hogy megvan a házitolvaj, aki már régóta lopkod fiókjaikból pénzt. Hármuk közül Reiting a legcéltudatosabb jellem: gátlástalan, zsarnok és kegyetlen, Beineberg intellektuális töltése nélkül. Benne legtöbb az emberismeret és a hidegvér. Reitingnek az a véleménye, hogy a tolvajt, Basinit, akinek tekintélyes rokonai vannak, nem kell feljelenteni, helyette hármójuknak meg kell büntetniük a padláson lévő rejtett kamrában, hogy „közben gyakorlatot szerezzenek". Éjszakánként Basinit felrendelik a kamrába, hogy ott megalázzák, megverjék, szexuálisan visszaéljenek vele. Basini szótlanul tűri lelki és fizikai tönkretételét; ez az ára, hogy ne leplezzék le tolvajként.

Mint Pók Lajos írta: „Musil ekkor, de később sem tekinti ezeket a motívumokat meghatározó jellegűnek, inkább véletlenszerűnek, beleértve Reiting és Beineberg szadizmusát, biszexualitását és Törless homoszexuális kalandjait Basinival. A szereplők tizenhat éves, testileg-lelkileg most érő kamaszok."[8]

Az író nem a serdülő fiúk sajátos problémáira kívánta felhívni a figyelmet. Az író problémája nem is lélektani vagy pedagógiai, hanem filozófiai-ismeretkritikai, etikai. A mű háttere a képtelen monarchia. Bécsben alakult ki a XX. sz. embertelenségének az ideológiája és politikai gyakorlata, az antiszemitizmus, de itt született meg a cionista mozgalom is a zsidóság problémáinak megoldására. (Theodor Herzl (Tivadar) Pesten született, de Bécsben járt egyetemre.) Milyen volt az élet a monarchiában, Bécsben ekkor? 1890-ben 1000 újszülöttből 340 halt meg az első évben (Budapesten még ennél is rosszabb volt a helyzet.). A haláleseteknek több mint a felét a tbc okozta, utána a szifilisz következett. Ferenc József legsebezhetőbb pontja a családja volt: hosszú uralkodását görög sorstragédiák és kültelki komédiák kísérték: egyik öccsét mexikói felkelők végezték ki; egy másik öccse homoszexuális volt, akit egy bécsi fürdőben felpofoztak; egy másik rokona meztelenül, kezében karddal menekült egy féltékeny férj elől a bécsi Ringen; felesége, Erzsébet az utolsó 20 esztendejében nem teljesítette az államfő feleségének reprezentációs feladatait. Ferenc József hírét igazából félelmetes konzervativizmusa, szellemi kisszerűsége, szürkesége veszélyeztette. Telefont sohasem vett a kezébe, s még nyolcvanon túl sem szállt liftbe. A bécsi parlamentben történt meg a hírhedt obstrukció, egy képviselő harminchat órát beszélt egyvégtében, hogy megbénítsa a parlamentet. Ezután tíz esztendeig rendeletekkel kormányoztak. Viktor Adler jelentette ki: „... nálunk despotizmus van, melyet enyhít a slamposság". Rudolf trónörökös pedig: „Lelassult, elmocsarasodott korban élünk, ki tudja, meddig mehet még ez így?"[9]

Ebben az „elmocsarasodott" birodalomban élt az édesapja révén temesvárinak is tekinthető Musil. Rilke, aki egy esztendőt töltött ugyanott, a borzalmak képeskönyveként mutatja be emlékeit. Később a soproni élmények alapján Liviu Rebreanu is ábrázolta a kadétiskolások életét, a magyar irodalomban pedig Ottlik Géza.

Liviu Rebreanu Felsőilosván született 1885-ben Vasile Rebreanu néptanító elsőszülöttjeként. Gimnáziumi tanulmányait Naszódon végezte románul, majd Besztercén németül, ezután következett a magyar kadétiskola Sopronban, Ludovika tisztképző Budapesten (Franyó Zoltán bajtársaként). Mint frissen felavatott hadnagy a békésgyulai 2. honvédezrednél, majd a zentai helyőrségben szolgált. Idegennek érezte testén az egyenruhát. Egyre inkább az irodalom felé fordult. Magyar nyelven novellákat jelentetett meg Szamárlétra gyűjtőcímmel. Sajnos ez a kötet a nagyobb hazai könyvtárakban sem lelhető fel. Pók Lajos írta Rebreanuról és Ottlikról: „Nálunk az epika egy életdarab, egy világdarab ábrázolása. Musil regényének más a tendenciája: itt a kadétiskola egy társadalomlélektani kísérlet

terepe a filozófiai általánosítás lehetőségeivel, a huszadik század alakuló erkölcsi, szellemi válságainak intellektuális és képi megidézésével."[10]

Rebreanunak 1922-ben jelent meg második regénye az Akasztottak erdeje, melyről Petrusán Lívia Veronika írt nemrég kitűnő tanulmányt.[11] Rebreanu műve az egyik első terjedelmesebb alkotás volt a világháborúról a világirodalomban. A regény azt a sajátos helyzetet írja le, amikor az osztrák-magyar hadsereg különböző nemzetiségű katonái arra kényszerültek, hogy saját honfitársaik ellen harcoljanak. Az író regénye főhőse, Bologa Apostol személyi drámája mellett a nagyobb drámát, a háborút is bemutatja. (A könyv kiinduló pontja, amint azt az ajánlás is mutatja, az író családjában történt tragédia: öccsét, az osztrák-magyar hadsereg tisztjét 1917-ben szökevényként felakasztották.)[12]

A tragikus események előidézői között említhetők az osztrák-magyar kadétiskolák is. A mű olyan szempontból is érdekes, hogy bemutatja a régi Erdélyt, ahol románok, magyarok, szászok békében, egymást tisztelve éltek egymás mellett. Ez a mű is csak nagyon nehezen fellelhető. 1957-ben adták ki 550 példányban az Európa Könyvkiadó (Budapest) számára. 1957-ben Magyarországon is akasztgattak nemzetiségre, származásra tekintet nélkül. 1956. november 4-én verték le az orosz csapatok a forradalmat és szabadságharcot. Időszerű lenne e munka újabb magyar kiadása (nagyobb példányszámban!), valamint a regényből készült nagy sikert aratott film bemutatása is a televízióban.

Ottlik Géza Iskola a határon című művének első változata a Továbbélők. Ez a mű félúton áll az ifjúkori írások és a világhírűvé lett főmű, az Iskola a határon között. Ottlik kézirata ötven évig hevert kiadatlanul. 1949 elején a Franklin Kiadó lektorai már kiadásra javasolták a könyvet, de az író Schöpflin Aladár viselkedéséből arra következtetett, hogy jól teszi, ha még dolgozik a munkáján. Mintha Ottlik tudta volna, milyen idők következnek. A kéziratot nem semmisítette meg a szerző, annak több részletét felhasználva, 1959 elejére befejezte a még ugyanazon évben kinyomtatott Iskola a határon-t.

A Továbbélők teljes értékű alkotás, élvezetes olvasmány. Mint Kelecsényi László írta: „Csírájában tartalmazza a későbbi nagy regény jellegzetes vonásait; kevesebb is, olykor több is annál."[13] A könyv bátran adható tizenéves diákok kezébe, hiszen gyerekregény. Ebben a korai változatban még a gyerekhősök az igazán rettentőek, nem a katédiskola feszült világa. A Merényi-félék rémuralma itt szörnyűbb, mert a fiúk leképezik az egész civil és katonai világ működési modelljét. Oldottabb ugyanakkor e könyv légköre, mert Ottlik ekkor még azt sugallja, hogy a gonoszok eltávolítása egyszerre harmonikusabbá teszi a kadétiskola feszült világát, szigorú fegyelmét.

Az Iskola a határon, a későbbi változat, tükrözi, hogy írója a személyi kultusz és a levert forradalom után mennyire megkeseredett. Ebben a művében már azt sugallja, hogy a zsarnokoskodó Merényiék kicsapatása nem változtat semmin sem, mert egyrészt a feljelentés, az árulás ocsmány dolog, másrészt a sors úgyis

kikerülhetetlen. Az is kimutatható, hogy az írói nézőpont megkétszerezése az Iskola a határon c. regényben – Bébé és Medve – milyen újszerű ábrázolásmódot ad a szerző kezébe. Ottlik kadétiskolája nem csupán egy elsüllyedt történelmi korszak jelképe vagy egy értelmetlen és képtelen pedagógiai rendszer példatára, hanem mindenekelőtt az emberi közösség alapmodellje. A magyar irodalomban nincs más ilyen elemzése a katonai iskolába került gyerekek lelki nyomorúságának, s az egyéniségüket megölő mechanizmusnak.[14]

1853-ban helyezték el Kőszegen a létesítendő katonai középiskola alapkövét Ferenc József császár (még nem megkoronázott magyar király) rendeletére. A császári haderő tisztelgését Jelačič táborszernagy vezette, aki a magyar történelemben nem éppen pozitív személyiség. 1856-ban nyílt meg az intézmény, mint katonai alreáliskola; később felvette Hunyadi Mátyás nevét. Trianon után megnőtt Kőszeg jelentősége, végvár lett. Így kerülhettek be háborús veteránok, kiszolgált és másképp el nem tartható altisztek a katonai középiskolákba hazánkban, hiszen a trianoni békeszerződés szigorúan lecsökkentette a magyar hadsereg létszámát. Ottlik regényében Schulze tiszthelyettes gyakran németre fordította a szót, a monarchia közös hadseregének német vezényleti nyelvét használta, ami maga is képtelenség. Ezek a tiszthelyettesek nem értettek a neveléshez, hogy sikereket érjenek el a diákok körében, közülük egyesek durvaságát, kegyetlenségét elnézték, így a felsősök, Merényiék tökéletesen magukévá tették az altisztek elvakkantott parancsokra szorítkozó irányító rendszerét. Így volt ez a monarchia alábbi városaiban, de a később hazánkban maradottakban is, hiszen a gyökerek azonosak voltak: Weisskirchen, St. Pölten, Wiener Neustadt, Sopron, Pécs, Pola, Fiume, Kassa, Buda, Marosvásárhely stb.[15]

Ottlik könyve mindenekelőtt az emberi közösség alapmodellje, hiszen a kőszegi iskolában a gyerekek nem azért válnak gonosszá, mert ilyeneknek nevelik őket, hanem mert a mindnyájuk számára idegen környezetben önmaguktól is kitalálják egymás kínzásának rafinált és változatos formáit. Erről ír William Golding is A legyek urában, melyben egy gyermekközösség kiszakad minden emberi civilizációból, visszacsúsznak a gyerekek elemi ösztöneik irányítása alá, a nyers erő lesz náluk minden erő forrása, elvadulnak. A csapattá szervezett gyermekek soraiban az irracionalizmus osztogat parancsokat, így a kamaszok világa sokkal kegyetlenebb tud lenni, mint a katonai drill, mert abban legalább pislákol valamilyen kívülről meghatározott cél. Mint Kelecsényi László írja, tanulságos, hogy „... minden közösségben mindig akad legalább egy Merényi, és az ilyesféle alakoknak mindig lesznek társaik a gyávák és gyengék tömbjéből, alantos félelmük kiválasztja a basáskodók segédcsapatát."[16] Erről ír a Nők Lapja 2006. április 12-én megjelent száma is: „Ketten húzzák a földön, a harmadik üti, a negyedik rúgja. Csatakiáltások, fájdalmas ordítás, diadalmas üvöltés. A kamera közelít a szenvedő arcra. Visítás: – Hagyjátok abba! Nem hagyják abba... Mobiltelefonra rögzített jelenet egy hatodik osztályban. Magyarországon."[17]

Bezár tehát az utolsó katonai középiskola hazánkban, de ez az iskolatípus is még bizonyára sokáig kutatási témát jelenthet irodalmároknak, a pedagógia történetét tanulmányozóknak, a pszichológusoknak és másoknak is. Megállapítható, hogy a magyar iskolarendszer egy érdekes színfolttal lesz szegényebb.[18]

Jegyzetek

1. Haraszti Gyula: Búcsú az utolsó katonai középiskolától. Magyar Nemzet, 2006. febr. 18. 1. és 4. p.
2. Dr. Mészáros István: Magyar iskolatípusok 996–1990. OPKM, Bp., 1995. 70–73. p. és 163–164. p.
3. Ki kicsoda az irodalomban? Szerk.: D. Szabó Ede. Dunakanyar, 2000. 211. p. és Világirodalmi Kisenciklopédia. II. kötet. Szerk.: Köpeczi Béla, Pók Lajos. Gondolat. Bp., 1978. 102. p.
4. Magyar Életrajzi Lexikon. III. kiegészítő kötet. Akadémiai Kiadó, Bp., 1981. 203. p.; A magyar irodalom története 1905-től 1919-ig. Szerk.: Szabolcsi Miklós. Akadémiai Kiadó, Bp. 65–66. p.; A m. ir. tört. 1905-től napjainkig. Gondolat. Bp., 1967. 41–42. p. és Nyugat, 1908/1 Akadémiai Kiadó, Bp., 1979. (Főszerkesztő: Ignotus) 598–602. p.
5. Pók Lajos: Bécs 1900. Helikon Kiadó, Békéscsaba. Kner Nyomda, 1989. 74. p.
6. Robert Musil: Törless iskolaévei. Európa Könyvkiadó, 1999. A kötet mottója.
7. Pók Lajos: Bécs 1900 i. m. 76. p.
8. Pók Lajos i. m. 76. p.
9. Pók Lajos: i. m. „A lehetetlen állam" fejezet alapján és 29. p.
10. Világirodalmi Kisenciklopédia II. i. m. 244–245. p.; Catherine Durandin: A román nép története. Maecenas Könyvek, Bp., 1998. 494. p. és Pók L. i. m. 77. p.
11. Liviu Rebreanu: Akasztottak erdeje. Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó. Marosvásárhely, 1957. (Benne Silvian Iosifescu tanulmánya); Petrusán Lívia Veronika: Akasztottak erdeje: intertextuális szövegszövet. Convietuirea (Együttélés) 1999/4 – 2000/1, 63–77. p.; Liviu Rebreanu: Tallérok. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1985. (Benne Niculae Gheran tanulmánya Rebreanuról és a Katasztrófa c. novella, mely az említett regény előzményének tekinthető 154–191. p.)
12. Liviu Rebreanu: Akasztottak erdeje i. m. 10–11. p.
13. Ottlik Géza: Továbbélők. Jelenkor Kiadó, Pécs, 1999. Benne: Kelecsényi László: Az ősváltozat c. tanulmánya 153. p.
14. Ottlik Géza: Továbbélők i. m. 153. p. és A magyar irod. tört. 1905-től napjainkig. Szerk.: Béládi Miklós és Bodnár György. Gondolat, Bp., 1967. 676–677. p.
15. Kelecsényi László: A szabadság enyhe mámora. Magvető, Bp., 2000. 127. p. és 29–30. p.
16. Kelecsényi László: A szabadság enyhe mámora i. m. 130. p.
17. Hulej Emese és Dudics Emese: Ez verés volt, nem verekedés! Nők Lapja, 2006. ápr. 12. (2006/15) 6–7. p.
18. A szerző még az olvasó figyelmébe ajánlja a következő könyveket: Miért olvassák a németek a magyarokat? Szerk.: Bernáth Árpád és Bombitz Attila. Grimm Könyvkiadó, Szeged, 2004. Benne: Földényi F. László: Utazzatok Budapestre ... és Poszler György: Párhuzamok c. tanulmányok (Musilról is); Vekerdy Tamás: Az iskola betegít? Saxum, 2004.

Proverbul. Tipologia sensurilor

Oana-Aurelia Gencărău

0. În vreme ce definirea proverbului se plasează sub semnul divergenței, acuzându-se chiar un impas definițional, depășit, de altfel, prin identificarea unei funcții și a unor trăsături general recurente, în problema *sensului* divergențele par să se atenueze, ajungându-se la o convergență sub semnul căreia nu se plasează însă factorii ce favorizează producerea sensului, implicațiile structurii fixe a proverbului și rolul figurilor, în special al metaforei. În mod convergent, proverbul s-a situat sub semnul specificității din punctul de vedere al construirii sensului și al tipologiei acestuia.

0.1. Interpretarea *sensului* este întâi, în perspectiva paremiologică, *o justificare* a interesului pentru *variante* (Taylor: 1975: 123). Teoria imaginii proverbiale pe care Cauvin (1980: 32) o asamblează, ajungând să elaboreze și/sau să adapteze necesităților domeniului un important inventar terminologic opune *codul semantic* unui *cod cultural* și explică *construcția sensului proverbului* prin (a) *logica imaginantă* pe care o reclamă proverbul, prin (b) *transferul de semnificație* de la o *situație* [A] la o *situație* [B] și prin (c) *alegerile* pe care utilizatorul le efectuează în aplicarea unui anumit proverb *la situația reală*, alegerile fiind dependente de *codul cultural*, de *codul semantic* și de *codul imaginilor disponibile*, coduri ce contribuie la *formarea enunțului și a proverbului*. Interesul față de *sens* se manifestă în abordarea generativ-transformațională în instanța definirii proverbului ca tip de frază ce stabilește o buclă între sintaxă și lexic, precum și în raportarea lui la idiomurile frazele; bucla dintre sintaxă și lexic îi oferă vorbitorului posibilitatea *să asocieze anumite proverbe cu anumite sensuri*, să procedeze la fel ca în cazul în care procedează cu sensul unităților lexicale, întrucât proverbul însuși este o singură intrare de dicționar (Norrick: 1981), *regulile* care se aplică proverbului fiind cele ale semanticii lexicale (Cram: 1983). Din aceeași perspectivă, raportat la sensul idiomurilor frazale, sensul proverbului se dovedește a nu fi *un simplu produs al sensurilor morfemelor componente*, cum semantismul unor expresii ca */Living Hand To Mouth./* ori */ Hold A Candle To./* nu se prezintă semantic ca sumă a unităților de lexic angajate. Sensul, în dimensiunea sa idiomatică, e, în perspectiva teoriei actelor de vorbire, criteriul care situează proverbul între *actele indirecte*, distingându-l totodată, între tipurile de *citare*. Aceeași perspectivă surprinde totodată o posibilă tipologie, dar și o dinamică a producerii sensului proverbial; ca act de vorbire, proverbul *spune ceva în mod literal* (Norrick: 1985); prin citarea unui proverb, vorbitorul performează *actul perlocutor* de a-l convinge pe ascultătorul său cu privire la existența unui sens suplimentar, detașabil la un

nivel figurativ, asupra căruia, în receptarea proverbului, s-a fixat mai ales interesul retoricii.

1.0. În mod convergent, s-a afirmat despre proverb că acesta se distinge de orice enunț prin *sens* și prin *tipurile de sens.* La o *pluralitate a sensului proverbului* s-au referit Cauvin (1980), Norrick (1985), Arnaud (1991), Kleiber (2000).

1.1. Rolul esențial în *producerea sensului proverbului* revine *receptorului*, pentru Cauvin, respectiv celui care întreprinde o anumită *lectură a proverbului* luat ca *text*, pentru Norrick. Considerându-l o *sintagmă de* imagini, Cauvin (1980: 145) situează enunțul proverbial la *intersecția unui nivel lingvistic cu un nivel extralingvistic* spre a opune un *sens* ce se poate identifica printr-un *demers descendent* unui *sens* în identificarea căruia intervine un demers *ascendent.*

1.1.1. Demersul descendent, instituind un *sens descendent*, presupune acceptarea de către *receptor* a orientării propuse de *emițător*; receptorul cunoaște *punctul de vedere al emițătorului*, evaluează în același mod ca și emițătorul *situația* la care se referă proverbul și poate *decoda* astfel proverbul în conformitate cu intenția emițătorului.

1.1.2. Demersul ascendent, impunând un *sens ascendent*, presupune ca *receptorul* să urmeze un drum invers celui propus de *emițător* pentru că refuză punctul de vedere al *emițătorului*, necunoscând situația la care se referă proverbul și neputându-l *decoda* decât după *construirea* unei situații la care să se refere proverbul.

1.1.3. *Sensul ascendent* și cel *descendent* articulează după Cauvin (p. 140), un tip de sens propriu numai proverbului, anume *sensul euristic.* Desemnat ca atare, *sensul proverbului este un act ce implică disputa, descoperirea, schimbul conversațional.* Sensul unui proverb precum

/Il n'y a pas de mauvais outils, il n'y a que de mauvais ouvriers./

include atât blamarea unui individ, cât și elogiul ce i se poate aduce. *Sensul descendent*, în funcție de cunoașterea situației cu privire la care emițătorul l-a formulat, poate fi *blamarea unui individ*, însă în *sens ascendent*, emițătorul poate construi o situație evaluată ca *pozitivă* în care proverbul să aducă un *elogiu* unui individ meritoriu, individ mai presus decât *mijloacele* pe care le are la îndemână, sau o consolare în raport cu un individ cu realizări sub mijloacele de care se poate servi.

1.2. *Sensul* proverbului este o *entitate care se construiește pe baza substanței semantice* a limbii. Prin *substanță semantică* Demarolle (1984: 76) desemnează *semnificația generală* la care face apel orice tip de enunț. Diferența în ceea ce privește proverbul este că sensul lui încorporează o componentă *explicită*, una *implicită*, iar din acestea degajându-se o componentă semantică *prescriptivă. Sensul explicit* face apel la sintaxa și la sensul lexemelor ocurente, selectând din realitate *aspecte particulare* și, în cazul la care se referă[1], *aspecte anecdotice.* Versul */A force de gratter, la chèvre se trouve mal couchée./*, reperat drept *proverb* de către Demarolle, nu conține nici o abatere sintactică și nici unități de lexic care să reclame altfel de decodări decât cele de limbă comună. *Sensul impli-*

cit este rezultatul *unei expansiuni semantice* ce se poate realiza, în accepţia lui Demarolle, de cele mai multe, ori prin transferul unei unităţi semice de tipul lui [+uman], ca şi în cazul personificării. Fără să ne indice mijlocul prin care se realizează, Demarolle constată că enunţul *dobândeşte un* sens prescriptiv care, în cazul proverbului dat, cuprinde un îndemn la moderaţie sau, în general, fixează o normă.

1.3. *Sensul* proverbului este pentru Arnaud (1991: 12) *triplu*, însumând: (a) un *sens propoziţional* ce cuprinde o *constatare sau un precept referitor la conduita umană*, (b) *un sens referenţial* datorat faptului că proverbul este un *enunţ frastic lexicalizat care denumeşte o clasă de situaţii* (p. 13) şi (c) un *sens funcţional*[2] ce se constituie în virtutea faptului că proverbul *îndeplineşte o anumită funcţie comunicativă ce îi devine parte din sens.* Ca şi Norrick, Arnaud recunoaşte că o astfel de pluralitate nu caracterizează numai proverbul, dar, spre deosebire de alte lexicalizări de aceeaşi extensie, proverbul prezintă un sens funcţional *mult mai codat* şi *mult mai previzibil* decât cel al frazelor asamblate spontan. Sensului propoziţional al proverbului i s-a acordat o mai mare atenţie decât celui referenţial şi celui funcţional. *Sensul propoziţional* al proverbului */A bad woman is worse than a bad man./* este echivalentul *afirmaţiei* despre */woman/* şi */man/*, respectiv al comparaţiei defavorabile lui */woman/* şi favorabile lui */man/*. *Sensul referenţial* al aceluiaşi proverb se regăseşte în *clasa de situaţii* în care poate fi întrebuinţat ca exprimare a unei mentalităţi cu privire la poziţia socială a femeii; dacă sensul referenţial echivalează proverbul cu un enunţ de tipul /femeia este inferioară bărbatului/, *sensul funcţional*, aşa cum îl vede Arnaud, se regăseşte în *funcţia comunicativă* prin care utilizatorul proverbului se convinge sau convinge pe altcineva cu privire la raportul dintre bărbat şi femeie.

Bibliografie

1. Arnaud, P.J.L., 1991, « Réflexions sur le proverbe », in *Cahiers de lexicologie*, n° 59/2, p. 6–27.
2. Cauvin, Jean, 1980, *L'image, la langue et la pensée. 1. L'exemple des Proverbes (Mali)*, Paris, Anthropos Institut – Haus Völker und Kulturen.
3. Cram, D., 1983, *"The linguistic status of the Proverb"*, in *Cahiers de lexicologie, 43, 2, 53–69.*
4. Demarolle, Pierre, 1984, « Autour de la *Ballade des Proverbes.* Aspects logiques de la poésie de François Villon », in F. Suard et Cl. Buridant (éds.), vol. 1, p. 75–86.
5. Kleiber, G., 2000, « Sur le sens des proverbes », in *Langages*, n° 139, p. 39–58.
6. Mieder, Wolfgang, 1989, *American Proverbs. A Study of Texts and Contexts.* Bern: Peter Lang.
7. Norrick, Neal R., 1981, *Proverbial Linguistics: Linguistic Perspectives on Proverbs.* Reproduced by L.A.U. (Linguistic Agency, University of Trier), Series B, Paper N° 69.
8. Norrick, Neal R., 1982, *Proverbial Perlocutions: How to do Things with Proverbs.* ZG 3505, 17/18 und Institut für Sprachwischenschaft der Universität Graz.
9. Norrick, Neal R., 1985, *How Proverbs Mean. Semantic Studies in English Proverbs.* Berlin. New York. Amsterdam: Mouton Publisher.
10. Nyéki, Lajos, 1983, « Proverbes et opérations logiques (enseignements tirés d'une étude contrastive franco-hongroise)», in *Cahiers de littérature orale,* n° 13, p. 19–32.

[11] Taylor, Archer, 1975, "Selected Writings on Proverbs", *FF Communications,* vol. XCI 2, n° 216, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica.

Intenția lui Demarolle este de a identifica la François Villon, în *Ballade des Proverbes*, versuri care au *formula unor proverbe.*

În abordarea proverbului, conceptul este întrebuințat de Rey (1990: XIV), pentru care sensul funcțional este așa-zisa *glosă a proverbului, valoarea sa globală și normală.*

A *Cigányiász* boldogságtana és filozófiája

Miskolczy Ambrus

Nem tudni, hogy szándékosan félrevezető-e az ajánlólevél azon ígérete, hogy legközelebb „igazán hősi" művet küld meg a címzettnek. Kétértelmű — játékos és komoly elemnek tetszik — a keltezés helye is: a piramisnál. A szabadkőművesség paródiája lenne? Hiszen tudjuk, nincs mit keresni a cigányoknak a piramisnál, de annál inkább a bölcsnek. (Igaz, a közhidelem szerint a cigányok Egyiptomból származtak, a magyar szóhasználatban sokáig faraókként emlegették őket. De Maga Budai-Deleanu is utal arra, hogy a cigányok nem egyiptomi eredetűek, hanem Indiából jöttek.) A két bevezetés — az előszó és az ajánló levél — magyarázatot ad arra, hogy miként jutott el szerzője a játékosnak tetsző allegorikus vegyes műfajhoz, és a szabadkőműves szimbolikához. Ha ezt némi iróniával is alkalmazta, a felvilágosodás nagy eszméit, amelyeknek a páholyok valamiféle templomaivá lettek, annál inkább komolyan vette.

A 18. század nagy kérdésére: mi a boldogság? Budai Deleanu műve második változatában az emberi történelem bölcsességeit vonultatta fel:

Mondjon mindenki, amit akar, / Én bölcs Salamonnal mondom: Minden hiúság és őrültség! / Hiszen csak az boldog, / Aki magát kezdi megismerni / És felfogja a dolgok természetét.

Nicolae Manolescu, amikor ezen strófát idézte, némileg hamisított. Elhagyta ugyanis az utolsó három sort, hogy a mű játékos jellegét emelje ki. Márpedig, ha ezt a mű első változatából idézte volna még igaza is lett volna:

„Mondjon mindenki, amit akar, / Én bölcs Salamonnal mondom / „Minden hiúság és őrültség!.." / És csak az boldog, / Aki kevésbé őrült és kezd / Az őrültségből tanulni."

Az „irodalmi játék" ezen strófájában, különösen a második változatban az emberi történelem említett bölcsességeinek több rétege épül egymásra. Az első a Krónikás könyvéből: „a hiúságok hiúsága" – mit a barokk korban oly szívesen idéztek, olykor a groteszk mellékízzel.[1] A második az önmegismerés antik követelménye: Ismerd meg önmagad. Az önmegismerés a felvilágosodás korában az emberiség megismerése, hiszen az ember egyetemes lény. Pope románra is többször lefordított művében így hangzik: The proper study of mankind is man. Ez „a rövid és frappáns formula" – hangsúlyozza Cassirer – „azt a mély érzést fejezi ki, melyet a 18. század önmagával szemben táplált".[2]

Önmagunk és a dolgok megismerése antik követelmény, az antikvitásé, amely áthatotta a felvilágosodást.[3] Vergilius tolmácsolásában így hangzik:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas!

Ugyanakkor Pope is újrafogalmazta:

And all our knowledge is ourselves to know.

A dolgok természete viszont Montesquieu törvény-szemléletének az alapja, hiszen „a törvények a dolgok lényegéből származó szükségszerű viszonyok", „általában" pedig „a törvény az emberi ész".[4]

A *Cigányiász* harmadik változatában ezen szakasz két utolsó sora már vagy még az első változattal azonos. A szerző tehát lehet, hogy a „harmadik változatot" az első után készítette, mert a második változat kiérleltebb, gondolatilag mélyebb. Vagy netán az 1810-es években visszatért volna az inkább groteszkbe hajló egyetemes balgaság dicséretéhez? Nem valószínű, bár ki tudja.

A *Cigányiász* második változatát már mélyen áthatja a felvilágosodás szelleme. Az idézet strófa üzenete egyértelmű: az önmegismerés és a világ dolgainak megismerése a törvények megismeréséhez vezet. Feltárul a világ csodálatos harmóniája.

A világegyetem ezen harmóniáját Parpangel énekli meg, mintegy példázva azt, hogy mindenki felismerheti az igazságot, hiszen minden egyes ember az emberiség egyenrangú része:

Însuş pe-astă lume trecătoare,
Din haos un sînt libov o scoasă,
Şi dragoste, cu-întia lucoare,
Îi sufla-în mădulările ghieţoase,
Aşezînd ca legea ei întie
Priinţa ş-armonia să fie! ...

„Magát ezt a múlékony világot / A káoszból valami szent szeretet emelte ki / És a szeretet az első fényével / Fagyos tagjaiba lehelt, / Elrendelvén, hogy első törvénye / A szeretet és harmónia legyen."

A szeretetre (vagy jó akaratra) a román szövegben három rokon értelmű szót találunk, a legutolsó előfordulásnál már barátságot is jelent. Az üzenet: a világ harmóniája a természet önmozgásának terméke. Világunk: Natura naturans. Ez Spinoza világlátása, igaz, az ő panteizmusa nélkül. Nem tudjuk olvasta-e Budai-Deleanu Spinozát. A naturizmus a felvilágosodás bölcsessége. Tagadása annak, hogy Isten a semmiből teremtette a világot. Veszélyes kérdés. Budai-Deleanu sem feszegeti. Kisfaludy Sándor *A boldog szerelem* 128. énekében így kerüli meg és így hirdeti a szeretet örökkévalóságát és egyesítő erejét:

Amit látsz, tudsz, alatt és fenn,
Egymást vonzza s öleli;
Öszvehúzó-hangzó minden,
Egymást tartja s neveli:
Az örök nagy szeretetnek
Míve a nagy természetnek
Bámulandó kelete;
Ő mindennek élete.

Cenzor lett légyen az, aki kihámozza ebből, hogy Kisfaludy miként is vélekedett a teremtésről. Szeretet és természet egyenrangúak, egyidejűek és egylényegűek. Kisfaludy hívő katolikus volt, de az ihlet és a kor szelleme magával ragadta, azon aktív deizmus felé, amelyet Newton képviselt. Az angol fizikus ugyanis azt hangoztatta, hogy a tömegvonzás Isten szeretetének megnyilvánulása.[5]

Budai-Deleanu vallásossága éppen olyan képlékeny mint kortársaié. Voltaire és Rousseau között is elhelyezhető.

Rousseau a vallásokban megnyilatkozó Isten imádatát elfogadta, az *Emil*ben, „A szavojai vikárius hitvallásá"-ban népszerűsítette, mint valamiféle – az ember belső és természetes fényéből fakadó – új kinyilatkoztatást. (A nemzeti vallásokat viszont, ha az államra nézve hasznosnak látta, az emberi nemre nézve ártalmasnak tartotta.[6]) Budai-Deleanu számára a fogékonyságot a belső fény-kultusza iránt az egyházatyák alapozhatták meg.[7] Olykor úgy tűnik, hogy Rousseau-val szemben inkább Voltaire híve. Sőt olykor mintha még Voltaire antiklerikalizmusán is túltenne. A tételes vallást és az egyházat annak rendje és módja szerint kirekesztette. Nem hirdette az egyházról, mint a fiatal Voltaire, hogy „tapossátok el a gyalázatosat!" De keserűen felrótta, hogy az ember „az igazi istenség ellen" cselekszik, miközben érdemteleneket ültet főpapi székbe.[8] Isten valamennyiük számára létezett. Valamennyien deisták voltak, annak a teista irányzatához tartoztak, mely irányzat elismerte és igenelte az isteni gondviselés jelenlétét a világban. Rousseau látványosan katolikus is lett. Voltaire pedig miután kitombolta magát egyházellenességében, úgy határozta meg a teizmust, hogy azt ugyan nem tudja, hogy Isten miként büntet és jutalmaz, de hiszi, hogy igazságosan jár el.[9]

Budai a cigányokra bízta a politikailag és világnézetileg kényes kérdés kifejtését. Parpangel különben is eufóriában dalolt a szeretetről. Kissé ittasan többet megengedhet magának az ember. Ilyenkor az ihlet nem ismeri a szokásos gátlásokat.

Parpangel éneke egyébként Eroszt úgy dicsőiti, miként a középkori goliárdok (goliard = éneklésből élő párizsi diák), akiknek a *Gaudeamus igitur*t köszönhetjük. „A szeretet és harmónia" — mint erre felhívták a figyelmet — a szabadkőműves páholyok jelszava.[10] Parpangel éneke szabadkőműves himnusz is. És ez a himnusz egyenesen a természet, az ember belsejéből fakadt, mint valami kinyilatkoztatás.

*A varázsfuvolá*ban énekelt így Pamina és Papageno — Csokonai Vitéz Mihály tolmácsolásában:

„MINDKETTEN Mi örülünk a Szeretetben, mi egyedül az Szeretet által élünk.

PAMIN[A] Az Szeretet minden nyomorúságot édessé tessz, és neki áldozik minden teremtvény."[11]

Az irodalommal való játék — tartalmilag és műfajilag egyaránt — véresen komoly. A szeretet-elv mindenhatósága feledteti az egyébként pesszimista antropológiát. Ez a játék ideológiával telített. A szabadkőműves szimbolika a század

bölcsességét takarja és rejtett formában azt fejezi ki. A szabadkőműves retorika a század bölcsességét fedi fel. A beavatottságnak több szintje is van.

A levélíró és a címzett beavatottsága a nemzeti küzdelmekben való részvétel. Az egyházi vezetéssel való belső harc együtt járt a helyi politikai hatalommal való harc, miközben a császár volt a hol valóságos, hol lehetséges szövetséges. A harcok szívós munkával társultak a művelődés terén, a felvilágosodás jegyében. A felvilágosodás felvilágosítás: iskolarendszer teremtése, könyvkiadás biztosítása, tudományok művelése. A *Cigányiász* az önkritika kivételes terméke. Kivételes az önkritika is a maga játékos kétértelműségeivel együtt. Az önmardosás hagyományát alapította meg Budai-Deleanu. Folytatója az 1930-as évek Emil Cioranja, aki az önkritikát és önimádatot öngyűlölettel párosította és színeváltozást igényelt amikor — a demokrácia és liberalizmus elvetésével — a totalitariánus Romániát igenelt, és a mozgósítás eszközének az önkorbácsolást, „kortársai büszkeségének ostorozását" tartotta. Ezzel szemben Budai-Deleanu korbácsa nem az átok és a szitok, hanem az irónia.[12] Irónia a nagy egyetemes emberi eszmék jegyében. Miközben feltárul a véresen komoly politikai filozófia.

A *Cigányiász* politikai filozófiája

Az „irodalmi játék" a történelem kényszerítő parancsa. Hiszen bár Budai-Deleanu is, mint történetíró és politikus alapvetően heroikus modellben gondolkodott, úgy érezte, hogy nevetséges lenne hőseposzt írni. A romantikus nagyeposzoknak még nem jött el a kora. A felvilágosodás gúnyolta a középkori történelmet, a felvilágosodás hőskultusza a nagy reformerekre irányult. Voltaire például kifigurázta Jeanne d'Arcot és magasztalta Nagy Péter cárt. Budai-Deleanu számára sem maradt más az irodalom terén, mint az, hogy inkább a történelmet kell nevetségessé tenni — egy bizonyos fokig. De meddig? A történelem megjelenítésekor miként alakítja a szerző az eszmény és a valóság viszonyát? Milyen jövőképet vetített a múltba? Mennyire lehetett alkalmas a cigányok világával példálózó eposz mélyebb üzenetek kibocsátására? Miben is rejlik az eposz politikai filozófiája? Ennek kezdetben a központi alakja nem is lehet más mint az uralkodó, a 18. század kulcsszemélyisége.

Vlád, a mintauralkodó

A *Cigányiász* nagy pozitív hőse Vlad Ţepeş. Valóságos történelmi személy. A legismertebb román uralkodó: Dracula. Eszményi felvilágosult uralkodóként állította elénk Budai-Deleanu a szadista vajdát. Megjelenítésekor eszmény és valóság konfliktusát kellett feloldani. Az „irodalmi játék" szabályainak vagy inkább hagyományainak megfelelően úgy oldotta fel az ellentmondást, hogy a csórai kolostor kéziratának alapján jellemezte a „hőst", aki — az első változatban — „éjjel-nappal megállás nélkül / a közjóval törődött / igaz és keresztény törvényeket rendelvén el." A második változatban jobban igazodott a helyi adottságokhoz,

hiszen „rövid időn belül / politikai és hadi rendeléseket tett, / amelyek megfeleltek az ország természetének"; és azt is elrendelte, hogy „városlakó, kis vagy nagy bojár, / ha idegen néppel keveredik / fejével fizessen bűnéért." Ezen xenofóbia forrása részben az említett római vértisztaság dogmája, és részben a rend fenntartására törő államrezon. De felidézi azt a Rousseau-t is, aki nem tagadta: ha Négerország valamelyik népének feje lenne, azonnal felakasztatná az első európait, aki be akarna jönni, és az első bennszülöttet, aki ki akarna menni országából.[13] Nevelési kézikönyvében, az *Emil*ben pedig a hazafiaknak az idegenekkel szembeni keménységét hirdette.[14] A francia forradalom terrorjának hívei meg is fogadták a tanácsot, mert az egyik 1793-i röpirat, amely a sans-culotte-ok erényeit ecsetelte, azt is jelezte, hogy az a férfi, aki idegen nőt vesz feleségül „a franciák ellensége, és szívében emigráns".[15]

A *Cigányiász* ezen idegenellenessége is némileg megerősíti a közismert tézist, mely szerint Vlád vajda prototípusa II. József lett volna.[16] II. József maga is uniformizálni kívánta birodalmát. Az ő személyiségét is jellemzi valamiféle személytelenség. Kazinczy Ferenc, aki már azt is rossz néven vette, hogy a szabadkőművességet korlátozta, keserűen jegyezte meg: „Józsefnek is az a szerencsétlensége volt, ami sok nagy embereknek, hogy inkább nézetteték nagynak azok által, akik őtet ritkán látták, mint akik mindennap vagy gyakran. Sokszor volt ellenkezésben magával. Ilyen az, hogy deklarált ellensége volt a Papságnak, s Blumauernek s Ratschkynak megparancsolta, hogy őket és tanításaikat tegye nevetségesekké, és osztán még is ... A József felvilágosodottsága hadnagyocskai felvilágosodás volt, s igen gyakran csak pajzánság."[17] Ez a pajzánság egyébként a *Cigányiász*ból is árad.

A román nemzeti programban az idegen elem kiküszöbölése nagy feladatként szerepelt. Először is a nyelvi reformban, a filológiában, amely valamiféle protoideológia szerepét játszotta.[18] A nyelv alkatától idegennek vélt szavak kiküszöbölése programmá lépett elő. Elsősorban a szláv és magyar szavaké, ami a szláv és magyar világtól való politikai elhatárolódás igényét is kifejezésre juttatta. Az idegenellenesség a történelemszemléletet is áthatotta. Hiszen a római vértisztaság alapító mítosza lett a nemzettudatnak. Éspedig annak dogmája, hogy a románok olyan igazi rómaiak, akik nem keveredtek a dákokkal. Lucian Blaga szerint ez a tisztaság kultusz vallásos gyökérzetű. A Hiszekegy kitételének: „Az igaz Isten az igaz Istentől" analógiájára érvényesült az így ki nem mondott, ám mindenütt ott húzódó gondolati séma: „Az igaz rómaiak az igaz rómaiaktól."[19] Alapvetően az önmegvalósítás igényével fonódott össze az idegenellenesség. A román nemzeti ideológusok számára a román nemzetté válás egyik akadályának látszott az, hogy a román világból sokan kilépnek, és mindenekelőtt a magyar társadalomba asszimilálódnak. Ugyanakkor a nemzet, mint ideális közösség alapvetően homogén és homogenizál.[20]

Ez a xenofóbia strukturális jellegű. A kaleidoszkópszerű etnikai sokszínűségnek szólt és nem annyira egyéneknek. Az a vitairat, amelynek szerzőségét is Budai-Deleanunak tulajdonították, költői kérdésként jelezte: „Nem lett volna méltányosabb megvallani, hogy Erdély kultúrájának azon fokát, amelyet eddig elért, senki másnak, csak az itt időről időre megtelepedő idegeneknek köszönheti?"[21] Ha – talán – nem is Budai-Deleanu vallott így, az ő nézeteit is tükrözhette ez a „kérdés". Hiszen az erdélyi román történetírás, történeti-pamfletisztika erősen személytelen jellegű. Inkább hatalmas kollektív program. De ebben olykor Budai-Deleanu mégsem olyan idegenellenes, mint Petru Maior, hiszen kevésbé hajlott a dogmákban való gondolkodásra.

A soknemzetiségű valóság — bár benne éltek — taszított, akkor ha ideológia, történelemszemlélet terén a nemzetről, annak sorsáról kellett nyilatkozni. Már azért is mert Erdélyben a nemzeti elkötelezettségű románok számára a multietnikus nemesség kialakulása és léte taszító történelmi tapasztalatnak bizonyult. Budai-Deleanu számára is. 1803-ban — *Kurzgefasste Bemerkungen über Bukowina* címmel – jelentést írt Bukovináról, erről a Moldvától 1774-ben elszakított és a Habsburg Birodalomba betagolt tartományról. Miután ebben a jelentésben röviden bemutatta a különböző etnikumokat, keserűen fakadt ki, hogy „A nemzetek ezen össze-visszaságából (Mischmasch der Nationen) könnyen érthető, hogy csekély a lakosok közötti egyetértés, és a legkülönbözőbb szokások érvényesülnek, vagy pontosabban a bukovinai lakosok körében semmiféle uralkodó szokások és jellemek nem lelhetőek fel; főleg erényeket nem kell itt keresni, mert mit lehet várni egy olyan nemzettől (ha magát a moldvait [mármint a moldvai románt] vesszük tekintetbe), melyet a hosszú despotizmus alatt a rabszolgák sorába taszítottak, melyet az egymást követő gyakori orosz-török háborúk során, hol ezek, hol azok fosztanak ki és bántalmaznak, mely sohasem lát jót, csak rosszat, és az idegen nemzetek vele szembeni magatartásában sohasem tapasztalt szelídséget vagy jót, hanem úgy érezte, hogy mindig szörnyű, barbár és önző módon jártak el vele".[22]

A történelem ezen forgatagából így emelkedett ki a nemzeti állam igénye, mint valamiféle szekuláris megváltás lehetősége és igénye. A Habsburg Birodalom a maga civilizáltabb, szakszerűbb igazgatási rendjével humánusabb *modus vivendi*t kínált a románok számára, mint az Orosz vagy a Török birodalom. A Habsburg Birodalom racionálisabb kompromisszumok lehetőségét is kínálta, de nem jelenthetett tartós eszményt, csak állapotot, miközben az ő létének ellentmondó eszmények kerítették hatalmukba az elméket. Budai-Deleanu kevésbé volt dogmatikus, mint tudós barátja Petru Maior, aki szerint a hódító rómaiak, miután elfoglalták Erdélyt, egyáltalán nem keveredtek a legyőzött dákokkal, ezeket szerinte részben kiirtották, kiüldözték, a nőkkel pedig nem érintkeztek közelebbről sem, hiszen — hangoztatta Maior — „a római vér ragyogása már elég volt, hogy megakadályozza a rómaiakat a barbárokkal, mint a dák nőkkel való házasságkötésben," egyszerűen „szégyen más nemzetségbeli nővel házasodni", és „ezért a román nép férfiai

ma sem házasodnak idegen nőkkel".[23] Budai-Deleanu – mint jeleztük – „türelmesebb" volt. Nem akarta az idegen eredetű szavakat radikálisan kiirtani a román nyelvből.[24] A dák nőkkel való házasságot is megengedte, úgy vélve, hogy a vért a férfiak örökítik át.[25] A rómaiak sem irtották ki Dacia ősi népességét. A dákok javarésze szerinte elmenekült, és utódaik a szlávok. Egyébként azt, hogy a románok latinizálódott dákok is lennének a leghatározottabban elvetette. Ezt a dák-román kontinuitást szerinte a románok ellenségei — elsősorban a magyar és erdélyi kancelláriában — találták ki, „hogy ezen nemzet [mármint a román] szégyenére és becstelenségére szolgáljon".[26] A 150 évig tartó római hódítás — Budai-Deleanu szerint — nem volt elég hosszú időszak ahhoz, hogy a dákok átvegyék a latin nyelvet. És különben is korabeli román nacionalista logika szerint a román nem lehet keveréknép, mint a többi...

A programszerűen vallott idegenellenességen a Habsburg Birodalom hatalmi szövevényének valósága sokat enyhített. A görög katolikus egyházi értelmiség tudatában volt annak, hogy a birodalmi vezetés által szorgalmazott egyházi uniónak köszönheti létét és léte jobbra fordításának reményét. II. József oly népszerű volt, hogy már-már a román nemzeti Panteonba is bekerült. Ezen Habsburg uralkodó reformpolitikája volt a felvilágosult abszolutizmus nagy történelmi tapasztalata. A románok körében népszerű is volt, emlékét ápolták. A gyakorlati történeti politikai gondolkodás olykor felül tudott emelkedni a nacionalizmus logikájából következő idegellenességén. A költői ihlet viszont ezt a cenzúrát már nem ismerte, hogy visszautaljunk a *Cigányiász* ideális Vlád vezette Havaselvéjére.

Budai-Deleanu az ideális uralkodót kereste Vlád vajdában, és kétségtelen, hogy első ízben rehabilitálta Draculát.[27]

Maga Budai-Deleanu is tisztában volt a „játék" tétjével és kockázatával. Tudott a román vajda kegyetlenkedéseit eltúlzó több vonatkozásban is eltúlzó Dracula-történetekről. De csak egyet idéz fel, amikor Mitru Perea a jegyzetben beszámol azon olvasmányáról, mely szerint a havaselvi vajda a török követek turbánját fejükhöz szegezte, mert ezen követek, a vajda azon kérdésére, hogy miért nem veszik le fejfedőjüket, saját törvényükre hivatkoztak.[28] A cigányokról szóló Dracula-történet viszont már nem épülhetett be a *Cigányász*ba, márpedig ez utal a cigányok sajátos jogállása, arra, hogy a bűnösöket a maguk jogszokásai szerint ítélik el. A jellegzetes Dracula-cigánytörténet arról szól, hogy a román vajda elfogatott „...egy cigányt, aki lopott. Akkor a többi cigány eljött Draculához és kérte, hogy adja ki neki. Dracula azt mondta: 'Fel kell akasztani és ti magatok fogjátok felakasztani.' Ők mondták: 'Ez nálunk nem szokás.' Dracula a cigányt egy üstben megfőzette, és amikor kész lett, húsából és csontjából enniük kellett."[29] Nem dolgozta be Budai-Deleanu azt a történetet sem, amely szerint a román vajda összehívta a kuldusokat, csonkákat-bonkákat, jól megvendégelte őket, majd rájuk gyújtotta a házat, hogy hadd pusztuljanak a haszontalanok. Márpedig ezt ismerték szabadkőműves körökben. A bécsi „Igaz Egyetértéshez

Keleten" páholyban, melyet éppen Born Ignác (Mozart Sarastrójának prototípusa) vezetett, például arra hozták fel példának ezt a történetet, hogy a racionálisan hasznos cselekedet nem erkölcsös, és elvetendő, tehát rosszal nem lehet jót tenni.[30] Mindezt azért is jeleztük, hogy érzékeltessük, Budai-Deleanu műve milyen erősen kötődik a Habsburg Birodalom kulturális életének egészéhez.

Ezek a Dracula-történetek egyébként feltehetően az erdélyi szászok köréből indultak útra, és Mátyás király is alaposan kihasználta őket, hiszen igazolnia kellett a keresztény világ előtt, hogy 1462 végén miért fogatta el a havaselvi vajdát, aki szövetségese volt, és korábban vitézül harcolt, bár vissza kellett vonulnia, és Erdélybe kellett jönnie. A kérdés szövevényéből csak azt emeljük ki, hogy Mátyás feltehetően túl veszélyesnek tartotta a havaselvi terepet, hiszen lehet, hogy a román vajda valóban ki akart egyezni a törökkel, és azon levél, amelyben a szultánnak ajánlkozott valóban hiteles, bár több román történész is vitatja ezt. Viszont a bojárság zöme elárulta a vajdát, hűséget fogadott a törökbarát Szép Rádunak, aki Vlád fivére volt. A havaselvi front stratégiailag nem is volt igazán fontos, az árulások miatt túl sok kellemetlen meglepetést tartogathatott. A boszniai front fontosabb volt. Bosznián keresztül vezetett az út Nyugat felé. Mátyás tehát oda összpontosította erőit és nem is sikertelenül. Draculát aztán ő maga rehabilitálta és 1476-ban az újabb törökellenes háborúban bevetette, de Havaselvén a bojárok orvul megölték. Az 1480-as években feltehetően Mátyás támogatta a német Dracula-ősnyomtatványokat, amelyek a szadista-folklórt éltették és terjesztették, még a magyar király halála után is. A propagandát az magyarázza, hogy Bécs elfoglalása után Mátyásnak szüksége volt ellentípusra, hiszen a német városok világában őt is, mint zsarnokot próbálták diszkreditálni, és miért ne gondolta volna, Európa szórakozzon inkább Dracula rémtettein.[31] Ami pedig a cigány történetet illeti az azon korabeli hiedelemhez kapcsolódik, hogy a cigányok emberevők lennének. A vajda perverzitásának tehát megvolt a „reális" magva. Patologikus ember hajlandó hitelt adni patologikus babonáknak, és erőszakkal kivitelezni a patologikus eseményt. Ennyit a patologikus örömszerzésről!

Budai-Deleanu a *Cigányiász*ban gondosan kerülte a Dracula-kérdést, mármint a vajda patologikus személyiségvonásainak feszegetését. 1812 után azonban Dacia történetét akarván összefoglalni, hosszú évek munkája nyomán az erdélyi népek történetéről készített értekezést, egész sor változatban. Ebben a következőképpen foglalt állást Vlád vajda értékelésében: „Híre kétséges, mert egyesek szerint szokatlanul kegyetlen volt, de amint feltételezni lehet, úgy vélem, szigorú szellem és szoros fegyelem embere volt, aki szerfölött gyorsan és kíméletlenül kimérte a büntetést a gonosztevőkre, ezért egyesek (úgy gondolom, az ellenfelei) zsarnoknak nevezték, mások viszont a kiváló fejedelmet dicsérték benne."[32]

Budai-Deleanu is ez utóbbit tette. Mégsem írt hőseposzt. Maga Vlád is megadta magát sorsának, amikor elfogadta az „égi parancsot". „Vlád — írja E. Sorohan — saját hősiességének áldozata. Mivel hiábavalónak bizonyultak tettei, megölte

önnön hősies énjét."[33] Tegyük még hozzá, hogy nem egyszerűen a katona vitézségéről lehet szó, hanem a reformeréről is. „Hiszen, úgy van az mindig, / aki jó útra akar téríteni / egy népet és rendbe szeretné tenni / saját erőfeszítései, / jó célja és fáradozása miatt / több rosszat, mint jót hallhat."[34]

Jellemző, hogy Budai-Deleanu a költő bővebben értekezett Vládról, mint Budai-Deleanu a történetíró. Mégsem lett igazán eszményi — központi — hőse a *Cigányiásznak*. Nincs is magánélete, nincsenek belső drámában egymással ütköző nagy szenvedélyei. Eszmék vezetik őt, mint társait. Pontosabban eszmék és téveszmék, melyek a szenvedélyekből is fakadnak. Fel kell tennünk tehát a kérdést, milyen volt Budai-Deleanu emberképe?

Ember és világa

Budai-Deleanu eszménye talán Odisszeusz volt. A *Cigányiász* első változatában, amikor azt mesélte el, hogy Parpangel anyja, Brînduşa miként változtatta át az állatokat, jegyzetben a cigány varázslónőt Kirkéhez hasonlította, azt is fejtegetve, hogy Homérosz a következőket akarta mondani: „Kirké az ember rossz szenvedélyét jelentette, és miként a szenvedélyek állattá teszik az embert. Viszont Odisszeuszt, aki okos volt és megfékezte szenvedélyét, nem tudta állattá változtatni!"[35] A második változatban már nem találjuk ezt a fejtegetést, csak a tudós Erudiţian jegyezte meg, hogy Brînduşa „valamiféle Kirké [...] Odisszeusz társait disznóvá és más állattá változtatta".[36] Úgy tűnik, Budai-Deleanu az ironikus látásmód erősítése érdekében hagyta el Odisszeusz dicséretét. Ennek érdekében adta M. Perea szájába a következőket is, amikor Urgiát, a Sátán lányát a rossz tündért jellemezte, ill. a tündér fogalmát határozta meg: „*Tündér*. Ez a szó istennőt jelent, de hogy mindenki értse, emlékeztetem az olvasókat, a költő költészetünkben új ízlést akarván meghonosítani, amikor ezt más népek költészetéhez társítva, követte a görögök és rómaiak szokását, akik megszemélyesítik a szenvedélyeket és az erényeket (jó tulajdonságokat), hiszen éppen ezáltal különbözik a költő a szónoktól."[37] És tegyük hozzá, a történetírótól.

Amikor a történetíró Budai-Deleanu a világ keletkezéséről elmélkedett a Bibliát és az antik hagyomány teremtéstörténeteit egyaránt idézte. Azt elhallgatta, hogy Mózes első könyve szerint Isten a semmiből teremtette a világot. És hosszabban idézte Hesziodosz, Arisztophanész, Ovidius azon véleményét, miszerint kezdetben volt a káosz. Így juthatott a következtetéshez: „Ki ne látná, hogy a Mózesnek megnyilatkozó Isten szelleme és a költők Amora révén egy és ugyanazon dolog jutott kifejezésre, éspedig az elemek összhangja és harmóniája avagy a teremtő erő."[38] Parpangel viszont önfeledten, magát önnön intuíciójának átadva – ám a retorikai előadás szigorú szabályait betartva – énekelhetett arról, hogy a káoszból a kozmikus szeretet révén, miként jött létre a világ. És egyben valamiféle, pontosabban szabadkőműves beavatási szertartás részeseivé is válunk, akár *A*

*varázsfuvolá*ban, amelyben Mozart a skót rítus elemeit dolgozta fel. A 33. fokozat mottója: *Ordo ab Chao*, azaz: „A káoszból a rend" – a sötségből a világosság felé.[39]

Láttuk azt is, Budai-Deleanura hathatott Pamina és Papageno kettőse a szerelemről. Oldalakon keresztül fejtegette, hogy a szerelem a természet törvénye. De egy ponton nem követte Mozartot. Hol is van az a pont:

A szerelem énekli

„PAPAGENO: Ő fűszerszámozza meg az mi életünknek napjait, ő munkálódik az természet karikájába.

MINDKETTEN: Az ő nagyobb végek nyilván mutatja, hogy semmi se legyen nemesebb, mint az asszony és ember, ember és asszony; és asszony és ember az istenekhez hasonlíttatnak";[40] pontosabban: „az istenséghez csatlakoznak" (reichen an die Gottheit an). És itt van az a pont, amelynél Mozart (pontosabban szövegírója: Emanuel Schikaneder) Papagenója és Parpangel vallomásai elválnak.

Budai-Deleanu nem hitt a világi dolgok menetébe állandóan beavatkozó istenségben és az istenekben. Ezek szerinte csak képzelgések. Az antik hagyomány platóni vonulatához tartotta magát, mely szerint az emberi szenvedélyek allegorikus alakjai, tehát nem a politikai hatalom szüleményei, vagy eszményített hősök és uralkodók.[41] A kereszténység is számára mitológia. Az eucharistiát is némileg kifigurázta, amikor Parpangel a bor dicséretét azzal kezdte: „Édes bor, mennyország terméke / mit Isten adott a földön [...] Te vagy a szent olaj, valamennyi közül / Életet adsz, mindenkit boldogítasz / Boldog legyen, aki téged begyűjt! ... / Jöjjetek oh, Dionüszosz papjai". És ehhez még hozzáfűzte jegyzetben saját – és nem más – megjegyzéseként: „Dionüszosz a görög költőknél isten, ki a szőlő vesszőt adta, a latinok Bachusnak nevezik. A költő Dionüszosz papjait hívta, azokat akik őt megtisztelték, hogy jöjjön bort inni. Itt azonban a szó Dionüszosz metafora, és bort jelent."[42] Annak is volt némi kereszténységellenes éle, ahogy M. Perea a múzsákat, olyan istenőkként, tündérekként jellemezte, akik Zeusz és a szűz leány gyermekei. És ezek után nem is hívhatott mást, mint azt a múzsát, aki a Békaegérharcot ihlette.[43]

Az egykori teológus, aki éveken keresztül a bécsi Szent Barbara templom énekese is volt, a tételes vallásokat Voltaire-féle frivolitással gúnyolta. Saját felekezetét sem kímélte. Tudjuk, Szent Uniónak nevezték a görög keletiek egyesülését Rómával, amikor kialakították a görög katolikus egyházat. A Szent Unió analógiájára Szent Nemegyesülésről írt Budai-Deleanu. És amikor az égiek és alvilágiak között hatalmas háború-paródiát szervezett, a keleti egyház rituáléjának egyes elemeit is tárgyként jelenítette meg, s mintha fegyverek lennének, úgy vagdalkoztak velük a hadakozó felek. A csata végén aztán a *Deus otiosus* átengedi a győzelmet a Sátánnak, a rossz princípiumának. Míg Petrescu „felkavaró komolyságot" vesz észre a nagy csatában, Sorohan a finom iróniát,[44] amely embernek és istennek egyaránt szól. És tegyük hozzá, a családi hagyományoknak is. Mert amikor Ion Budai-Deleanu testvéreivel együtt nemességet kért az Erdélyi

Guberniumtól, akkor atyjuk és nagyatyjuk érdemeire is hivatkoztak. Igazolták azt, hogy ez utóbbi az 1760-as években milyen következetesen kitartott az unió mellett,[45] akkor, amikor éppen a csórai (Cioră) kis kolostorból elinduló Sofronie Erdély románságának nagy részét az unió ellen mozgósította, amíg Buccow főhadiparancsnok katonai erővel nem állította helyre a rendet. Ugyanakkor Mária Terézia hivatalosan is elismerte a görögkeleti egyház létét. Az erdélyi románság így hivatalosan is két felekezetre szakadt. Nemzeti szempontból ez kárhozatosnak minősült, mert megosztotta az erőket. A lelkészeknek pedig egész sor helyi konfliktussal kellett szembenézniük. Hiszen a két egyház harcolt a híveiért. Meg kellett osztani a templomokat és a hozzá tartozó anyagai javakat. A görög katolikusok igyekeztek újabb és újabb híveket szerezni, és a régieket megtartani, míg ezek egy része szívesebben tért volna vissza a görögkeleti hitre. Aron Budai, aki az erdélyi görögkeleti püspökség jegyzője volt és egyben kincstartósági titkár, részt is vett azon tervezgetésekben, amelyek a két egyházat egy közös érsekségben egyesítették volna. Számára fájdalmas mindennapi valóság volt az a felekezeti háború, amelyet groteszk paródiává stilizált a költő.[46]

Ugyanakkor az az érzésünk, hogy a *Cigányiász*ban a rossz princípiumának a győzelme már-már gnosztikus távlatot nyit. A gnózis tudás, a keresztény monoteizmussal szemben a dualizmusé, annak tudása, hogy a testi világot a rossz isten teremtette, míg a szellemit a jó isten, és ezek után az ember maga kell hogy megtalálja – tudása révén – az önüdvözülés lehetőségét. Említi is Budai-Deleanu, hogy Lucifer, „a legelső rossz szellem" szó szerint azt jelenti: „fényt hozó". Ez már a gnózisba hajló romantikus démon-kultusz felé mutat, de nem lépi át a határt. A felvilágosodás mint valami érdekességet vette tudomásul a gnózist. Voltaire például így intézte el a manicheizmust: „Az emberek mindig az égbe helyezték az összes földi butaságok, legyenek ezek a butaságok véresek vagy nevetségesek." Ugyanakkor keserűen tette szóvá, hogy „az ember a legszerencsétlenebb álom, mert az állatok számára ismeretlen két olyan csapás, mint a nyugtalanság és az unalom áldozata, ezen két csapás pedig nem más, mint az önmagától való undor." Voltaire ugyanakkor a rosszat is szükségszerűnek tartotta, mert: „Vagy semmi sem létezik, vagy minden szükségszerű."[47] Filozófiai szótárába viszont fel sem vette a gnózist, vele szemben a világ viszonylagos harmóniáját vallotta, és amellett szólt, hogy a Legfelsőbb Lényt imádni kell.[48] Ha arra gondolunk, hogy Budai-Deleanu az istenekben emberi szenvedélyek megszemélyesítését látta, akkor még Kant azon tézise is felvillan, hogy az ember korántsem jó természeténél fogva, mint azt Rousseau hirdette. Viszont az ész mindenhatósága még elejét vette a gnózis felbukkanásának. A felvilágosodást követő nagy világmagyarázatokban Schellingnél és Hegelnél már az 1830-as években kimutatják a gnózis továbbéltetését.[49]

Budai-Deleanu ember- és társadalomképe egyszerűnek látszik. A *Supplex Libellus Valachorum* védelmében írt vitairatában így fogalmazta meg: „Miután

tehát az ember legelső kötelessége teste integritásának megőrzése és életének védelme bármely támadóval szemben, így [...] alakult ki azon kötelezettsége is, hogy természetes és személyes szabadságát bármiféle erő ellenében megvédje, és ezért csak ezen jogok tiszteletbetartása érdekében alakíthatott társadalmat az első ember és az első család vagy az első családapák, mert másképpen nem képzelhető el, hogy az ésszel bíró ember, bármikor is annyira megbolondulhatott volna, hogy ha nem forgott volna veszélyben és nem kényszeríttette volna semmiféle szükség, akkor a szabadságot szolgasággal és az életet halállal cserélte volna fel."[50]

Ez a gondolat a felvilágosodás egyik közhelye. Nehéz olyan munkát találni, mely ne ezt vallaná. A románra is többször lefordított és rendkívül népszerű Volney *A romok* című műve, például így hangsúlyozta: „Az önszeretet, a jólét utáni vágy, a fájdalomtól való félelem azok a lényeges és elsődleges törvények, amelyeknek a Természet az embert alávetette". A törvényeket felismerő ember viszont „saját sorsának mestere".[51] 1791-ben lehetett erről értekezni, de ahogy a francia forradalom története az önfelszámolás történetévé vált, a világ – az Ész felől nézve – mint borzalmas paródia jelenhetett csak meg. Hiszen minden csak ellentmondott az ésszerűségnek. Ellentmondott a fennálló rend és az állandóan fenyegető káosz, az emberi világ legnagyobb ellensége. Budai-Deleanu az általános kiábrándulásnak is adott hangot. Kérdés: miért éppen a cigány világot állította középpontba? Melyek a cigány-allegória lehetséges forrásai?

Jegyzetek

1. Nicolae Balotă: Universul baroc la I. Budai-Deleanu. *Ion Budai-Deleanu.* Szerk. Chiriacescu, 163.
2. Ernst Cassirer: *La philosophie des lumières.* Paris, 1966. 43.
3. Peter Gay: *The Enlightenment: An Interpretation. I.* London, 1967. 99–101.
4. *Oeuvres de Monsieur Montesquieu. I.* Amsterdam – Lepzig, 1752. 1., 12.
5. Vörös Imre: *Természetszemlélet a felvilágosodás kori magyar irodalomban.* Bp., 1991. 51–52.
6. J.-J. Rousseau: *Les rêveries d'un promeneur solitaire suivies de Lettres écrites de la Montagne et Le devin de village.* Paris, 1935. 131.
7. Ion Urcan: *Opera literară a lui Ion Budai-Deleanu în contextul secolului al XVIII-lea transilvănean şi european.* Cluj-Napoca, 2004. 148.
8. Budai-Deleanu: *Ţiganiada*, 350.
9. Pierre Chaunu: *La civilisation de l'Europe des lumières.* Paris, 1993. 280.
10. Mitu: *Oameni*, 37.
11. Csokonai Vitéz Mihály: *Összes művei. Színművek. I.* Szerk. Pukánszkyné Kádár Jolán. Bp., 1988. 98.
12. Marta Petreu: *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la faţă a României".* Cluj, 1999. 424.
13. Idézi: Szegedy-Maszák Mihály: A magyar irodalmi romantika sajátosságai. *Ars Hungarica, 15.* 1987. 25.
14. J.-J. Rousseau: *Émile, ou de l'éducation. I.* Francfort s. M. 1855. 14.
15. François Furet – Denis Richet: *La Révolution française.* Paris, 1973. 210.
16. D. Popovici: *La littérature roumaine à l'époque des Lumières.* Sibiu, 1945. 111.

17. MTAKK, K 605, Kazinczy Ferenc szabadkőműves iratai, 57.
18. Sorin Antohi: Confuzia limbilor. Filologia ca ideologie de tranziţie. *Cultură şi societate în epoca modernă.* Szerk. Nicolae Bocşan, Nicolae Edroiu, Aurel Răduţiu. Cluj-Napoca, 1990. 133.
19. Paul Cornea: *Studii de literatură romînă modernă.* Bucureşti, 1962. 20.
20. Ernest Gellner: *Nationalism.* New York, 1997.
21. Ion Budai-Deleanu: *Scrieri inedite.* Szerk. Iosif Pervain. Cluj, 1970. 37.
22. I. Nistor: *Românii şi rutenii în Bucovina.* Bucureşti, 1915. 185–186.
23. Petru Maior: *Istoria pentru începutul românilor în Dacia. I.* Szerk. Florea Fugariu. Bucureşti, 1971. 106.
24. Ion Gheţie: *Opera lingvistică a lui Ion Budai-Deleanu.* Bucureşti, 1966. 35-36.
25. Gheţie: *Opera*, 31.
26. Budai-Deleanu: *De originibus populorum Transylvaniae. I.* Szerk. Ladislau Gyémánt. Bucureşti, 1991. 186., 212.
27. Ion Rotaru: *O istorie a literaturii române. II.* Galaţi, 1994. 50.
28. Budai-Deleanu: *Ţiganiada*, 151.
29. Matei Cazacu: *L'historie du prince Dracula.* Genève, 1988. 98.
30. Br. R**y: Ueber die Wohlthätigkeit des Maurers. Eine Rede. *Journal für Freymaurer*, 5784. I. 1. sz. 180–181.: Stäts wird ihm eine innere Stimme zurufen, daß man selbst eine gute That durch keine Ungerechtigkeit erkaufen müsse, daß es edler sey, ein Werk der güte zu unterlassen, als es auf Kosten eines Unschuldigen ausüben. Eine solche Zwittergattung von Gutthätigkeit, meine verehrungswürdigen Brüder! trägt das eigentliche Gepräge der Unbilligkeit und nie wird der Maurer, dem es Pflicht ist, alle seine Handlungen nach dem Ebenmaße der Weisheit, nach der Vorschrift der strengsten Gerechtigkeit einzurichten, zu einer so zweydeutigen Tugend seine Zuflucht nehmen. Diese sonderbare Art, Gutes zu thun, kömmt mir nicht viel besser vor, als die grausame Wohlthätigkeit jenes barbarischen Regenten* (* Vlad des Dritten, Wojwoden der Wallachey) welcher sein Reich von der Menge verarmten Unterthanen, die als Bettler allenthalben herumschweiften, zum Besten der übrigen Landeseinwohner reinigen wollte. Er ließ, so viel er davon aufbieten konnte, zu einem grossen Gastmale einladen, und, da sie durch übermässiges Trinken ihrer Sinne nicht mächtig waren, sämmtlich in ein grosses Feuer werfen, mit dem Ausdrucke: er müsse die schädlichen Glieder seines Staats ausrotten. Wir leben zwar, gedankt sey es dem Baumeister unserer Schöpfung, der Mäner erweckte, die unsern Welttheil aus dem Schlamme der Barbarey und aus dem Joche des Aberglaubens herausrissen! wir leben zwar, meine Brüder! weder in einem so eisernen Zeitalter, noch unter einem so rohen Volke, und wenn man schon in unseren Tagen sich noch zuweilen kein Bedenken macht, das Wohl eines Nebenmenschen zu kränken oder zu vernichten, so hat man doch wenigstens für sein Leben und seinen Körper Ehrfurcht. Und aus dieser Ursache könnte es vielleicht das Ansehen haben, als wenn dieser Zug aus der Geschichte des fünfzehnten Jahrhunderts hier nicht so ganz an seinem Ort stünde. Allein, die Härte, die in dem Verfahren dieses rohen Fürsten liegt, abgerechnet, gleichen nicht auch itzt noch so viele sogenannte Wohlthaten, die man auf Kosten manches Unglücklichen ausübt, im Grunde den Wohlthaten dieses Mannes?
31. Doch lassen Sie uns, meine würdigen Brüder! den Blick von dem Mißbrauche der Wohlthätigkeit abwenden, und wieder zur ächten, unverfälschten Reinigkeit derselben zurückkehren! Was dem Maurer das Verdienst einer brüderlichen Dienstfertigkeit noch empfehlender machen muß, ist der Gedanke, daß ihm, da der Vorzug, zu dem innersten Geheimnisse unserer Kunst zu gelangen, ein so seltner Fall ist, auch ohne diesem Vorzuge die Ausübung edler Handlungen die süsse Befriedigung gewährt, seinen Fleiß und seine Arbeiten als Maurer nicht umsonst verwandt zu haben. Wenn er auch, unaufgeklärt über die Mysterien seiner Kunst, diese irdische Hülle verläßt, so nimmt er doch das geltende Zeugniß mit sich aus der Welt, daß er seine Zeit nicht

fruchtlos verschwendet habe, und daß die Maurerey ihm zu mancher guten That Anlaß gab, die sonst vielleicht unterbleiben wäre.

32. A Dracula-viták historiográfiai ismertetésére lásd Miskolczy Ambrus: *Eszmék és téveszmék.* Bp., 1994. 22–56.
33. Budai-Deleanu: *De originibus, I.* 119.
34. Elvira Sorohan: *Introducerea în opera lui Ion Budai-Deleanu.* Bucureşti, 1984. 200.
35. Budai-Deleanu: *Ţiganiada*, 146.
36. I. Budai-Deleanu: *Opere. II.* Szerk. Florea Fugariu. Bucureşti, 1975. 83.
37. Budai-Deleanu: *Ţiganiada*, 197.
38. Budai-Deleanu: *Ţiganiada*, 69.
39. Budai-Deleanu: *De originibus, I.* 16–19.
40. H. C. Robbins Landon: *1791 Mozart utolsó éve.* Budapest, 2001. 142.
41. Csokonai Vitéz Mihály: *Összes művei. Színművek. I.* Szerk. Pukánszkyné Kádár Jolán. Bp., 1988. 114.
42. Frank E. Manuel: *The Eighteenth Century Confronts the Gods.* Cambridge, Mass., 1959. 7.
43. Budai-Deleanu: *Ţiganiada*, 128.
44. Budai-Deleanu: *Ţiganiada*, 67.
45. Sorohan: *Introducerea,* 222.
46. Magyar Országos Levéltár, Erdélyi Udvari Kancellária, Általános iratok, 1820: 2667
47. Ioan Lupaş: *Studii, conferinţe şi comunicări istorice. I.* Bucureşti, 1927. 389–407.
48. Voltaire: Dialogues et entretiens philosophiques. *Oeuvres complètes de Voltaire.* Paris, 1859. 153., 251.
49. Voltaire: *Dictionnaire philosophique.* Paris, Flammarion, [é. n.] 163.
50. Ferdinand Christian Baur: *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* Tübingen, 1835.
51. Budai-Deleanu: *De originibus, I.* 305.
52. Volney: *Les ruines ou méditations sur les révolutions des empires.* Paris, 1876. 25–26.

Draculától a Vasgárdáig
Fordítás, értelmezés, etika magyar és román kontextusban*

Nagy Levente

Ha minden fordítás, értelmezés is egyben, és ha az értelmezésnek mindig vannak erkölcsi vonatkozásai, akkor minden fordítás magában hordozza azt a magatartásmintát, melyet leginkább a *hűség-árulás* metafora-kettőssel írhatunk körül. Nem véletlenül született a traduttore = tarditore (fordító = áruló) olasz szójáték. Különösen így van ez, ha a fordító-értelmező saját előítéleteinek foglyaként kerül szembe a fordítandó szöveggel: akkor vagy felülvizsgálja azokat és megpróbál hű maradni az eredeti szöveghez (ami természetesen soha sem mehet végbe teljesen csak, mint elérendő ideál működhet); vagy nem tartva tiszteletben a szöveg idegenségét, megszünteti, ráerőszakolja arra saját előfeltevéseit – mintegy megerőszakolja – azaz meghamisítja azt. Nem nehéz észrevenni, hogy a fordításról szóló beszédmódot az etikai (árulás, hűség, hazugság, ferdítés) és az ehhez szorosan kapcsolódó hatalmi diskurzus metaforáival (erőszak, megerőszakol) lehet leírni. Ha a fordítás két olyan nemzeti hagyomány között történik, melynek amúgy sem felhőtlen a viszonya, a fordító számára annál nagyobb a csábítás, hogy éljen, és visszaéljen hatalmával. Nos a magyar-román viszony — mondhatnánk minden téren — kiválóan alkalmas e tétel bizonyítására. Nem véletlen, hogy a fordítói-értelmezési hamisítások, erőszaktételek elég gyakoriak. Jómagam két ilyen példát választottam: az egyikből kiderül az, hogy a Draculaként elhíresült havasalföldi vajdáról szóló Antonio Bonfini szöveghely félrefordítása során miként lesz a „kegyetlen és igazságos" Draculából „kegyetlen és igazságtalan" zsarnok; a másikból, pedig az, hogy a Vasgárda-szimpatizáns Mircea Eliade, miként válik lelkes kozmopolita antinacionalistává.

A 15. századi havasalföldi vajdáról — főleg Bram Stoker regényének köszönhetően — valamit mindenki hallott. Íme néhány gyöngyszem a vox populiból egy chat-forumról betűhív átírásban: „Szerintem Dracula nem volt gonosz, csak azt tette, amit vámpír lénye követelt. Szóval vért szívott. [...] Hát persze Dracula maga volt a kedvesség megtestesítője. [...] Egy alkalommal minden ok nélkül feldúlt egy vele baráti viszonyban álló várost. Ennek 10 ezer polgárát kínozta, sokat karóba is húzatott. Ekkor tett szert új nevére: Ţepes, vagyis „karóba húzó." Leghírhedtebb tömeg mészárlását 1640 Szent Bertalan napján követte el [sic! ekkor ugyanis Darcula már 150 éve halott], ekkor az egyik erdélyi városban ezer embert

* *Értelemzés és etika* címmel a Kaposvári Egyetem Irdalom Tanszéke által 2006. május 12–14-én rendezett konferencián elhangzott előadás szerkesztett változata. Az előadás és a tanulmány az OTKA T 049677. számú pályázatának támogatásával készült.

húzatott karóba... Amko a török követek nem vették le turbánjukat előtte megparancsolta, hogy szögezzék a koponyájukhoz. De bármilyen barbár volt, hírnevet szerzett a keresztény Európában, számos Duna menti várat foglalt el a töröktől. [...] Én is úgy ismerem Draculát, mint Vlad Dracul [ő valóban az apja]. Valami fejedelem, aki kivételesen vérengzős volt. Hogy elmebeteg, vagy tényleg gonosz, azt nem tudnám megmondani. Mellesleg úgy gondolom, épeszű ember nem tud olyan durva dolgokat kiagyalni, mint a karóbahúzás. [...] ezek eloiteletek!! O beteg volt, elmebeteg, es nem gonosz! Rajta segiteni kellett volna, es nem vampirnak tartani, mert vampirok nincsenek? Teccik erteni?? [...] Honnan vagy te olyan biztosabba, hogy nincsenek vámpírok? [...] Igen. Lenne még mit hozzáfűznöm, de ez állítólag egy gyerekfórum" – mivel mindez a Minimax honlapjáról való.[1]

Persze egyszer arról is kellene egy *Értelmezés és etika* c. konferenciát rendezni, hogy milyen regiszterekben (populáris, arisztokratikus) hogyan működik, részben természetesen puszta tudatlanságból, a különböző, szövegekben megjelenített, események félreértelmezése. Hisz azok mindig tanulságosak. A fentiekből is ki lehet hámozni néhány olyan kérdést, melyek köré csoportosíthatóak a vélemények: kegyetlen volt-e? Gonosz volt-e? Vámpír volt-e? Mindemellett érdemes azt is megfigyelni, hogy egyes szerzőknek vannak bizonyos történeti ismereteik is. Mindez azért lehet fontos, mert például a kegyetlenség értelmezésében rejlő manipulatív potenciál miatt vált a Draculáról szóló Bonfini-szöveg is a félrefordítás áldozatává. Vlad Ţepeş néven ugyanis ő Mátyás kortársa volt, ráadásul Hunyadi János segítségével került Havasalföld trónjára 1456-ben. 1462-ben Mátyás hadaival a török ellen harcoló Dracula megsegítésére indult, de csak Brassóig jutott. Onnan hadvezérét Jan Griskát azért küldte át Havasföldre, hogy Draculát elfogja. A terv sikerült is, Dracula több mint tíz évig raboskodott a visegrádi és budai börtönben.[2] Mátyás tettét már a kortársak sem értették,[3] de a későbbiekben a román történészek valódi magyar összeesküvés-elméletet szőttek az eset köré. Egyetlen adat maradt fenn ugyanis Vlad Ţepeş elfogatásának indokáról. Mátyás kortársa, Aeneas Silvio Piccolomini (II. Pius pápa), számol be *Commentarii rerum memorabilium* c. művében arról, hogy a magyar király egy kezébe került, állítólag a havasalföldi vajda által írt levéllel indokolta Dracula fogságba vetését. A levélben ugyanis a vajda egyenesen Mátyás fejét ajánlotta fel a szultánnak. A román történészek szerint a levelet Mátyás hamisíttatta, azért, hogy a keresztény világ előtt igazolni tudja a híres törökverő hős elfogatását, épp akkor, amikor kibontakozóban volt a török ellenes keresztes hadjárat. Szerintük a Draculáról szóló kéziratos és nyomtatott röplapok megjelentetése mögött is Mátyás propaganda tevékenysége húzódik meg, és ezért a vajda tetteiről szóló rémhistoriák, Mátyás média munkásainak köszönhetően erősen felnagyítják és eltúlozzák Dracula kegyetlenkedéseit.[4] Sőt Cazacu szerint akár Janus Pannonius is írhatta volna az anekdotagyűjteményt.[5] A tetszetős teória azonban számos sebből vérzik: a Mátyás által hamisított levelet még senki sem látta, csak Piccolomini beszámo-

lóját ismerjük. Valójában Mátyás hamisított levél nélkül is lecsukathatta volna a vazallusi függésben lévő vajdát. A rémhistóriák nyomtatásban csak Dracula halála után jelentek meg, amikor a propaganda már vajmi keveset nyomott a latba. Arról nem is beszélve, hogy a kortársak, például Nicolo de Modrussa beszámolója szerint Mátyás nem szokványos fogolyként bánt a vajdával: a magyar király a maga közelébe tartotta a vajdát és a török követek rémisztgetésére használta őt.[6]

A román történészek és irodalmárok Dracula-képe mellett számunkra azonban úgy gondolom sokkal fontosabb Dracula magyar recepciótörténete. Ebből szeretnék egy jellemző mozzanatot kiemelni. Bonfini történetírói művének (*Rerum ungaricarum decades*) 1959. évi szemelvényes kiadásában ugyanis a fordító, Dracula kegyetlenségének kiemelése érdekében két helyen, félrefordította a szöveget. Az eredeti latin szöveg így hangzik: „Inaudite crudelitatis et iustitie Draculam fuisse memorant. [...] In barbara regione tanta severitate usum, ut in media quisque sylva cum rebus tutissimus esse posset." Ezt Geréb László így fordította: „Mondják, hogy Drakula *hallatlanul kegyetlen és igazságtalan volt.* [...] *A barbár tájon olyannyira kegyetlenkedett, hogy ki-ki csak az erdőkben érezhette magát biztonságban javaival."* (Kiemelés N. L.) A latin szöveg helyes tolmácsolása (immár Kulcsár Péter fordításában) azonban így hangzik: „Úgy említik, hogy Drakula hallatlanul kegyetlen és igazságos volt. [...] Akkora szigorúsággal élt, hogy ezen a barbár vidéken még az erdő közepén is bárki biztonságban lehetett a holmijával együtt."[7] Mi lehetett a célja ezzel a ferdítéssel a fordítónak, Geréb Lászlónak? És miért nem tűnt fel mindez „a fordítás munkáját tanácsaival segítő" Kardos Tibornak, és a fordítást ellenőrző Mezey Lászlónak? Kinek akartak üzenni? A magyaroknak? Netán azt, hogy a kegyetlen uralkodó, csak igazságtalan lehet? Vagy azt, hogy a zsarnokság csak bizonytalanságot és zűrzavart szül? Vagy talán felvették a román történészek által elénk dobott kesztyűt, és azt akarták ezzel sugallni, hogy Dracula rémtettei nem propagandisztikus túlzások, hanem valóban megtörtént események voltak? A kettő között nehéz dönteni. És valóban értelmezés-etikai kérdéseket vet fel. Mivel kiváló szakemberekről, és többszörös tanácsadásról, fordítás ellenőrzésről és lektorálásról van szó, nehéz feltételezni, hogy a kiadók egyszerűen azért nézték el kétszer egymás után a szöveget, mert nem tudtak jól latinul. Ha a magyaroknak szerettek volna ezzel üzeni, az szinte forradalmi tett lenne. Gondoljuk csak meg, a Mátyásról szóló Bonfini-részletek 1959-ben, három évvel a forradalom leverése után, jelennek meg. Ki ne értené a vájt fülűek közül az utalásokat? Szerintem ennek ellenére a második esettel van dolgunk. Gerébék a románoknak szerettek volna üzenni – sajnos sikertelenül, mert a félrefordításokat a magyar irodalmárok és történészek fedezték fel – akik már-már egyfajta Dracula-apológiát láttak Bonfini megjegyzéseiben.[8] Az üzenet világos: lám milyen a mi igazságos Mátyás királyunk és milyen a ti igazságtalan, kegyetlen zsarnokotok. Főleg ha figyelembe vesszük, hogy 1959-ben mindez

kitűnő replika lehetett a két világháború közti „reakciós irredenta történetírásra," mely Draculát a magyarok iránt elkötelezett igazi nemzeti hősként mutatta be a magyar olvasóközönségnek.[9] Szerencsére, mint sok mindenben úgy ebben is megtörtént 1990 után a rehabilitáció. Kulcsár Péter teljes Bonfini-kiadásában immár helyes fordításban olvashatja a magyar olvasó is az inkriminált részeket.

Mircea Eliade magyar recepciója legalább annyira problematikus, mint Draculáé. A két világháború közti román kulturális diskurzus meghatározó alakjáról a korabeli magyar értelmiség tudomást sem vett. Jellemző, hogy Cioranhoz és Ionescuhoz hasonlóan őt is csak utólagosan importáltuk Nyugatról. 1976-ban a Kozmosz fantasztikus könyvek sorozatban jelent meg Belia György előszavával, Borsi-Kálmán Béla fordításában néhány fantasztikusnak titulált novellája, mely teljeséggel visszhangtalan maradt. Ez után csak 1988-ban jelent meg újabb Eliade könyv magyarul *A szent és a profán*. Ez viszont igazi Eliade-kultuszt indított el. Igaz ez a kultusz felemás. Habár a szakemberek (vallástörténészek, irodalmárok, filozófusok) óvatosan hivatkoznak Eliade műveire, és magyar szerző tollából még monográfia sem született róla, azért minden fontos könyve megjelent magyarul, neves kiadóknál több kiadásban is, ami azt jelenti, hogy üzleti szempontból mindenkippen megéri Eliadét magyarul kiadni. Mindeközben külföldön, főleg Franciaországban, Eliade vasgárdista múltjáról dúl a vita, sőt Amerikában alpári életrajzi regények jelennek meg róla. A magyar értelmiség is igyekszik figyelemmel kísérni ezeket az események, habár jobbára ezt nem önálló elemzések formájában teszi, hanem a külföldön megjelent írásokat fordítják le több-kevesebb odafigyeléssel. Egy ilyen esetre szeretném én is felhívni a figyelmet. A Magyar Lettre International-ban jelent meg Florin Ţurcanu[10] Eliadéról írt tanulmánya. Ebben a következőket olvashatjuk: „De amikor 1937-ben Mircea Eliade ezeket írta, már akadt némi oka a bizakodásra. Ugyanebben a cikkben írja, hogy a historizmus, a történelmieskedő szemlélet kezd kiszorulni az európai kultúrából. Akárcsak Carl Gustav Jung, Eliade is bízott benne, hogy a modern kor embere visszatér az újra felfedezett mítoszokhoz és szimbolikus gondolkodásmódhoz, a történelem előtti és őstörténeti kor örökségeihez. 'Néhány országban az érdeklődés kezd a történelemtől az őstörténet felé fordulni. (...) Egy őstörténeti 'dokumentumnak', amely ezelőtt ötven évvel csak néhány szakember figyelmét keltette volna fel, ma már általánosan elismert szellemi, szimbolikus értéket tulajdonítanak. A múlt már nem csak a történelem része, a modern kor embere valaminek az eredetét, a kiindulópontját látja benne. A dokumentum már csak másodlagos jelentőségű, a jel, a szimbólum kerül a figyelem középpontjába.'

A délkelet-európai nemzetek számára nagyszerű esélyt jelentene, ha felmutathatnák történelem előtti kulturális örökségük értékeit, amelyek sehol Európában nem maradtak fent ilyen eredeti formában. Éppen ezért a nemzeti történetírásnak a mítoszok és szimbólumok értékeit kutató tudományágakat kellene előnyben részesítenie. „Mindeddig túlzott jelentőséget tulajdonítottak a történelemnek, most

végre más tudományok felé fordul az érdeklődés. Az antropológia és földrajz, a történelem előtti kor és őskor, valamint a folklór tanulmányozásával foglalkozó kutatásokat kellene minél gyorsabban fejleszteni. A 'balkanológiai' kutatások végső célja pedig nem más, mint a félsziget őstörténetének a feltárása". *Eliade délkelet-európai, historizmus-ellenes identitástudata láthatólag mélyen nacionalizmus-ellenes is.* (Kiemelés N. L.)

A második világháború éveiben a Balkán-félsziget és a történelem sajátos viszonyával kapcsolatban új gondolat jelentkezik Eliade eszmevilágában. A szovjetek gyorsan közelednek, és egyre nyilvánvalóbb, hogy az egész térséget be akarják olvasztani a birodalmukba. A tragikus helyzet a török hódoltság korát idézi: a Balkán népeinek tűrniük kell a történelem csapásait, megint nem irányíthatják saját sorsukat. Ekkoriban jelenik meg naplójában a „történelem terrorja" szókapcsolat. Ezzel a kifejezéssel később a számára a világhírt meghozó, „Az örök visszatérés mítosza" című könyvében találkozunk, amikor arról ír, hogy a hagyományőrző társadalmak embere a világon mindenütt úgy érzi, ki van szolgáltatva a történelem terrorjának, de van ereje sorsa elviseléséhez, mert mélyen hisz az első, az ősi idők örök visszatérésében. A mű alapgondolata, amelyet Eliade bizonyára a balkáni népek történetéből merített, azt sugallja, hogy a térség hagyományőrző társadalmának kultúrája nem csupán a távolba vesző, történelem előtti idők nagy öröksége, ennél sokkal több: a történelem terrorja, szörnyűségei elleni szakadatlan küzdelemből leszűrt tanulság, bölcsesség."[11]

Azért idéztem mindezt ilyen hosszan, mert csak a kontextus egészében lesz látható a szövegeket nem csak össze-vissza ollózó, hanem félre is fordító technika. Ţurcanu tanulmányát ugyanis jómagam is lefordítottam, mégpedig a szerző által rendelkezésemre bocsátott francia eredetiből. Íme a szóban forgó szövegrész az én frodításomban: „Ennek ellenére, amikor 1937-ben Eliade e sorokat papírra vetette (Eliade, *Protoistorie sau ev mediu*, Vremea, 1937. okt. 17. Franciául: M. Eliade, *Fragmentarium*, Paris, 1989. c. tanulmányáról van szó), bizakodott, mivel, úgy vélte, hogy a historizmus kiahalófélben van Európában. Karl Gustav Junggal együtt azt vallotta, hogy a modern ember előbb-utóbb ismét fel fogja fedezni a szimbolikus gondolkodást és a mítoszokat. Ötven évvel ezelőtt csak a szakembereket érdekelték a prehistorikus dokumentumok, melyek ma szellemi erővel feltöltődve ismét élő jelképekké válnak. A hagyományos történelmi dokumentumok helyét fokozatosan a jelek és jelképek veszik át.' Itt az alkalom hát, hogy a délkelet-európai népek értékesítsék azt a pre- és protohistorikus kulturális örökségüket, mely Nyugat-Európából kiveszett. E cél érdekében a nemzeti történetírás át kell adja kitűntetett helyét azoknak az új antroplógiai tudományágaknak, melyek képesek megfelelni e modern irányzat kihívásainak. ‚A balkanológia végső célja – írta Eliade – a félsziget történelem előtti történelmének a megírása.'

A történelemelőtti iránt érzett nosztalgiával, ami a mítoszok és jelképek iránti érzékenységet erősítette fel, párhuzamosan jelent meg Európában a politikai mes-

sianizmus két válfaja: a kommunizmus és a fasizmus is. Eliade szerint a bolsevizmus nem más, mint ‚a történelemelőtti iránt érzett szenvedély, csak fordított előjellel.' A folklór értékének és jelentőségének hangsúlyozása, valamint Eliadenak a mítoszokhoz és jelképekhez való viszonyulása kéz a kézben haladt személyes politikai messianizmusával, mely a Vasgárda soraiba való belépésében (1936) érte el csúcspontját."[12] Ha összevetjük a fenti két fordítást akkor nyilvánvalóvá válik, hogy addig a mondatig, hogy „a balkanológiai kutatások végső célja pedig nem más, mint a félsziget őstörténetének a feltárása..." — egyetértünk. Ezután azonban a Lettre-féle változatból kimarad Eliadénak a politikai és mítikus messianizmusa közötti összefüggéseket tárgyaló bekezdés, hogy azután a következő meglepő következtetést olvassuk: „Eliade délkelet-európai historizmus-ellenes identitástudata láthatólag mélyen nacionalizmus-ellenes is." Ha az eredeti szövegben is ez volt — bár az álatalam használt Ţurcanu-kéziratban ezen a helyen nem is szerepel a nacionalizmus szó — akkor természetesen a szerző mond ellent saját magának. Ha pedig nem, akkor ez a szöveg durva meghamisítása. Így lesz hát a traduttore-ból traditore, ami már csak azért is szomorú, mert a meghúzás miatt a Lettre-féle változatból épp a legérdekesebb részek maradnak ki Ţurcanu tanulmányából. Persze érdekes lenne megtudnunk azt is, hogy mi vezette a fordítót az „árulás" elkövetésekor: miért akarta a Vasgárda soraiba belépő Eliadét a nacionalizmus vádja alól felmenteni?

Jegyzet

1. http://minimaxnet.hu/forum/forum.php?action=11id=57id=12137. Az igazsághoz hozzátartozik az is, hogy ez az oldal ma már nem él. Az adatokat 2006 áprilisában töltöttem le.
2. A hatalmas mennyiségű Vlad Ţepeş-irodalomból a legfontosabbak: Ioan Bogdan, *Vlad Ţepeş şi naraţiunile germane şi ruseşti asupra lui*, Bucureşti, 1896; Radu Florescu – Raymond T. Mc Nally, *In Search of Dracula,* New York, 1972; Gianfranco Giraudo, *Drakula. Contributi alla storia delle idee politiche nell'Europa Orientale alla svolta del secolo XV,* Venezia, 1972; Ştefan Andreescu, *En marge des rapports de Vlad Ţepeş avec la Hongrie,* Revue Roumaine d'Histoire, 1977/3, 507–515; Matei Cazacu, *L'histoire du Prince Dracula,* Genéve, 1996 (első kiadás 1988); *Dracula. Essays ont he Life and Times of Vlad Ţepeş,* ed. Kurt W. Treptow, New York, 1991; Ion Stăvăruş, *Povestiri medievale despre Vlad Ţepeş-Draculea,* Bucureşti. Magyarul: Sz. Frakas Jenő, Drakula vajda históriája, Bp., 1989; Miskolczy Ambrus, Eszmék és téveszmék, Bp., 1994, 22–56.
3. Bonfini ezt írja: „Azt mondták, hogy a király [Mátyás] a havaselviek ellen indul, hogy kiszabadítsa a törökök markából Drakulát, akinek a saját rokonságából adott asszonyt törvényes házastársul. Miután odament, nem tudom, mi okból, ugyanis erről senkinek sincs fogalma, Erdélyben elfogta Drakulát, és mindenki várakozása ellenére megerősített egy másik Drakulát [azaz a testvérét], akit a török állított a tartomány élére. Amazt fogolyként Budára vitte, és tíz évig tömlöccel büntette." (Antonio Bonfini, *A magyar történelem tizedei,* ford. Kulcsár Péter, Balassi, Bp., 1995, 732.)
4. Illusztrációként íme két történet az 1550. évi strassburgi kiadásból Sz. Farkas Jenő fordításában: „Item elfogott egy cigányembert, aki lopott. Ekkor jött a többi cigány, s kérte Drakulát, eressze őt szabadon. Azt felelte: lógnia kell, méghozzá tinéktek kell őt felakasztanotok. A cigányok azt felelték, hogy ez náluk nem szokás. Ekkor Drakula megfőzette a cigányembert egy üstben, s a

többi cigánynak húsostul-csontostul meg kellett őt ennie. [...] Item egyszer egy pap arról prédikált, hogy a bűnök nem bocsáttatnak meg, ha az ember a jogtalanul szerzett jószágokat nem adja vissza. Ekkor meghívta őt Dracula a házába, s asztalához ültette. Dracula megtört egy fehér kenyeret, amilyet maga akart megenni. A pap egy idő múltán fogta az egyik kenyérdarabot és megette azt. Dracula így szólt hozzá: nemde azt prédikáltad ma, hogy a bűn nem bocsáttatik meg, ha az ember a jogtalanul szerzett jószágot nem adja vissza. A pap azt mondta: igen. Dracula viszont így válaszolt: akkor miért eszed meg a kenyeret, amelyet magamnak törtem? És nyomban karóba húzatta a papot." (Sz. Farkas, *i. m.* 15. A Draculáról kiadott röplapok kritikai kiadása: Cazacu, *i. m.*, 86–216. Magyarul a röplapokról: Hubay Ilona, *Egykorú újságlap Drakula vajdáról,* Magyar Könyvszemle, 2002/1, 41–46.)

5. Cazacu, *i. m.*, 33. Az valóban igaz, hogy Dracula elfogásakor Janus Pannonius epigrammával üdvözölte Mátyást: *De captivitate Dragulae Wajwodae Transalpini.*

6. Nicolo modrussai püspök 1463-ban járt Budán pápai követként. A Mátyásra és Draculára vonatkozó feljegyzéseinek újabb kiadása: Nicolo de Modrussa, *Opere minori* vol. IV., ed. G. Mercati, Città del Vaticano, 1937, 247–249.

7. Lásd: Bonfini, *Mátyás király. Tíz könyv a Magyartörténet-ből,* ford. Geréb László, a bevezetést és a jegyzeteket írta, a fordítás munkáját tanácsaival segítette Kardos Tibor, a fordítást ellenőrizte Mezey László, átnézte Juhász László, Bp., 1959, 116–117 (Magyar Helikon); Bonfini, 1994, 732. A félrefordításokról lásd még: Sz. Farkas, *i. m.*, 88; Miskolczy, *i. m.*, 34–35.

8. Stăvăruş szerint például Bonfini, szemben a német nyelvű röplapok szerzőivel, akik befeketítik a vajdát, a Vlad Ţepeşről szóló román elbeszélések — melyekből eddig még egy sem került elő, de a román történészek szerint biztos, hogy voltak — „archetípikus magját" őrzi meg, és így később „román nemzeti hőssé lett" kedvezőbb Dracula-kép kialakításához járul hozzá. (Stăvăruş, *i. m.*, 68.)

9. Lásd: *A románok története,* szerk. Gáldi László — Makkai László, 1941. Makkai László még 1948-ban is így írt: „A magyarbarátságnak egyetlen vajda sem volt olyan odaadó, minden áldozatra kész híve, mint ő." (Makkai László, *Magyar-román közös múlt,* Bp., 1948, 72.

10. Ţurcanu ma az egyik legelismertebb Elide-kutató. Biografikus Eliade-monongráfiáját a közelmúltban franciául jelentette meg: Florin Ţurcanu, *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire,* Éditions La Découvert, Paris, 2003.

11. Florin Ţurcanu, *A történelemtől a mítoszokig. Mircea Eliade Dél-Európa [sic!]-felfogásáról,* Magyar Lettre International, 2000. 39. sz., 40–41.

12. Florin Ţurcanu, *A mítosz általi üdvözülés,* in *Mítoszok nyomában... Mítoszképzés és történetírás a Duna-tájon,* főszerk. Miskolczy Ambrus, ELTE Román Filológiai Tanszék, KSH Levéltára, Bp., 2004, 351–359.

Cercetări etnologice de teren în România comunistă

Otilia Hedeşan

Practicing field research was one of the most important components of the Romanian ethnography and folklore studies in the communist epoch. Each stage of Romanian communism has its own manners of doing field research, which, in my opinion, means that, no matter the difficulties, researchers never hesitated in finding the best solution, which had to be politically desirable, often accepting compromises for this purpose.

The importance of field for the Romanian researcher is expressed in the most varied ways possible. Each of the two leaders of Romanian research in that age – Mihai Pop and Ovidiu Bîrlea – wrote a practical manual of field research. For many of the researchers that became known around 1965, going in the field was similar to diving into another reality, with the discovery of a cleaner world, as compared to the world of the city, a world that had found solutions for surviving the communist terror.

For the researchers who became known around 1972, the majority of whom were from the urban areas and who were embracing Ethnography as an "umbrella" field, one that could shelter multiple and various research interests, the field functioned like a real *ritual of passage* having the purpose of integration in the domain.

There is one more major issue to be noted, and while writing it here I realize that I'm actually articulating, implicitly, the paradox of this type of research in the communist time in Romania: this major interest in the field is not doubled by the slightest interest in transforming it into written text.

Tradiția cercetărilor de teren în România

O analiză a cercetărilor de teren efectuate în România comunistă în scopul investigării culturii tradiționale nu poate ignora tradiția cercetărilor de teren românești de dinainte de Războaiele Mondiale. Cel puțin trei repere metodologice şi instituționale trebuie invocate, în acest sens. Este vorba despre: 1/ şcoala filologică a lui Ovid Densusianu care se manifestă începând din 1906, direcție a cărei primă operă importantă (şi monumentală), *Graiul nostru*, cuprinde texte obținute în urma unor „călătorii" ale autorului în teren[1]; 2/ Şcoala Sociologică de la Bucureşti, coordonată de Dimitrie Gusti, al cărei principal proiect (demarat în 1925) l-a reprezentat investigarea satelor prin observarea / participarea directă a cercetătorilor la viața acestora, în campanii îndelungate, de domeniul câtorva săptămâni şi în echipe mari (variind între 11 şi 89 de persoane), echipe complexe, cu evidentă tentă interdisciplinară[2]; 3/ Arhiva de Folclor a Academiei Române din

Cluj (inaugurată în 1930, sub coordonarea lui Ion Muşlea)[3], care dezvoltă, ca pe o prioritate a sa, elaborarea unor monografii etnografice pe regiuni ca urmare a efectuării de către specialişti cu formaţie multidisciplinară (în general etnografi şi lingvişti) a unor stagii în teren[4].

Simpla enumerare a acestor direcţii de cercetare este de natură să semnaleze importanţa excepţională a terenului pentru configurarea metodologică şi tematică a cercetărilor româneşti asupra culturii tradiţionale. Ce obţine din teren filologul, ce obţine sociologul, muzicologul, specialistul în arte plastice, medicul, demograful ori istoricul şi cum pot fi reconvertite aceste date în interesul etnografiei; cât de eficientă este ancheta de teren de lungă durată în raport cu cea în timp restrâns (de domeniul câtorva zile, cea definită drept „călătorie"); cât de profitabile sunt investigaţiile cercetătorilor solitari, care pot trece cu discreţie prin spaţiile pe care le studiază în raport cu cele ale echipelor complexe, mari, chiar supradimensionate, a căror prezenţă nu poate fi ignorată de comunitatea studiată şi care afectează temporar, e drept, dar pregnant, viaţa acesteia; cum se procedează, în mod concret, în timpul cercetării, iar aici textele fluctuează de la sfatul „manualului" tânărului etnograf în teren[5] până la scurtele pasaje memoriale care evocă experienţa de cercetare[6]; cât de uşor se poate trece din experienţă trăită în pagină de text etnografic în fiecare din aceste situaţii — iată doar o parte dintre problemele pe care cercetările de teren făcute în România în prima jumătate a secolului douăzeci le pot ridica[7].

Oricât de tentante, însă, descrierea şi analiza cercetărilor de teren din această perioadă nu constituie obiectul acestei prezentări. Le invoc însă, deoarece raporturile pe care ele le întreţin cu cercetările de teren din epoca comunistă sunt în acelaşi timp complexe şi contradictorii. Pe de o parte, aşa cum a arătat, deja, Constantin Eretescu[8], în primele decenii după instaurarea comunismului, acceptarea ori măcar citarea anumitor idei sau a unor autori care se afirmaseră înainte de război a devenit un tabu a cărui încălcare putea fi plătită scump. Pe lista tăcerii s-au aflat, pentru o vreme, şi reprezentanţii Şcolii Sociologice. Unii dintre cercetătorii importanţi ai acesteia au fost arestaţi şi au murit în închisoare. Alţii au fost marginalizaţi pur şi simplu. Printre aceştia din urmă s-a numărat şi Dimitrie Gusti. Într-o foarte frumoasă carte de amintiri, Constantin Eretescu evocă atmosfera din Institutul de Folclor din Bucureştii anilor '60 şi citează una dintre frazele ludic – subversive care se vehiculau de către tinerii angajaţi de curând acolo: *de gustibus non disputandum*, cu semnificaţia de „despre Gusti nu se mai vorbea"[9].

Pe de altă parte, însă, chiar dacă în mod indirect, uzând de complicata retorică a discursului comunist, adică substituind termeni dezirabili politic unor concepte inacceptabile şi unor nume de neadmis, Mihai Pop, unul dintre vechii membrii ai echipelor Şcolii Sociologice, devenit în 1954 director adjunct al Institutului de Folclor, nota în articolul — program al „Revistei de Folclor" (nr. 1 /1956): „La începutul secolului al XX-lea o nouă orientare apare la noi în cercetările de

folclor. [...] Folcloriştii doresc să-şi întemeieze cercetările pe material autentic, nealterat de intervenţia culegătorilor, cules de ei înşişi direct de la popor"[10]. Principalii cercetători invocaţi sunt: Ovid Densusianu, Bartok Bela, Constantin Brăiloiu, H.H. Stahl, Ion Ionică şi Ion Muşlea[11]. Ceea ce, după părerea mea, dacă este citit după codul complicat al transmiterii informaţiilor din epoca comunistă, echivalează cu restabilirea relaţiilor cu tradiţia de cercetare din anii de dinainte de război şi de dinainte de comunism. Este o legătură reafirmată, chiar dacă doar pentru comunitatea profesională şi chiar dacă multe informaţii sunt încă omise.

Focalizez, acum, asupra cercetărilor de teren din România comunistă. Trebuie să notez, de la bun început, că de astă dată nu numai că nu am înainte o bibliografie prea amplă, dar nu am la dispoziţie nici măcar texte fragmentare privitoare la acest subiect. Izvoarele pe care se bazează observaţiile pe care le voi face în continuare sunt seria de 26 de interviuri (aproximativ 80 de ore de înregistrare) privitoare la ce a însemnat să fii etnograf în România comunistă, interviuri realizate în proiectul *Ethnological Practice in Romania during Communism and its Implications for the Present State of the Discipline*[12]. În măsura posibilităţilor, informaţiile obţinute au fost verificate între ele şi în arhivele de folclor din Timişoara (Arhiva de Folclor a Universităţii) şi Cluj (Arhiva de Folclor a Academiei Române).

Voi puncta sintetic, în continuare, principalele etape şi principalele forme pe care le-a îmbrăcat cercetarea de teren în România comunistă, asumându-mi riscul de a lăsa deoparte nenumărate forme concrete în care etnografii români sau străini au lucrat în teren în această perioadă.

1. Deceniul 1949–1960

Cunoscut ca unul dintre cele mai tragice intervale din întreaga istorie a României moderne, primul deceniu de după instaurarea comunismului a produs schimbări majore şi brutale şi în ceea ce priveşte studiile de folclor şi de etnografie. Mai întâi, percepute ca „prea naţionale" într-o epocă a internaţionalismului impusă prin cucerirea sovietică, aceste studii au fost marginalizate tacit. În al doilea rând, asociate, în mod tradiţional, în România, cu lumea satului şi cu masiva cultură şi societate ţărănească, folclorul şi etnografia ca şi obiectul lor de studiu, ţăranul, au fost obstrucţionate făţiş, căci noul regim se impunea ca unul al proletariatului, în raport cu care clasa ţărănească nu reprezenta încă, în această epocă de dinainte de cedarea proprietăţilor în cooperative, decât un aliat secundar. În al treilea rând, dezvoltate, în România primei jumătăţi a secolului al XX-lea, ca studii cu mare apetenţă pentru interdisciplinaritate[13], etnografia şi studiile de folclor aveau importante virtualităţi sociale, iar o reflecţie pe aceste teme era, practic, imposibilă în epocă. Drept urmare, Institutul de Folclor creat în 1949 angajează iniţial în mod exclusiv muzicologi şi impune, în linia etnografiei sovietice, ideea că folclorul este prin excelenţă artă şi mai ales artă muzicală. În sfârşit, tot în linia sovietică,

odată cu înființarea Caselor de Creație (în 1953), debutează campania de transmitere dinspre autorități înspre oameni a *folclorului nou*, despre „succesele construirii socialismului", folclor produs, în majoritatea împrejurărilor, de activiști spre a fi impus ca model sau, eventual, mai apoi, re/cules „direct din gura oamenilor".

Trebuie să mai adaug la acest tablou și faptul că deceniul 1949–1960 este deceniul marilor deportări staliniene sau de tip stalinian (deportarea germanilor în Rusia, deportarea țăranilor bogați din Banat în Bărăgan), al arestărilor masive și al opresiunilor economice intense (naționalizarea industriei, repetatele reforme monetare generatoare ale pauperizării generale, și — esențial pentru discuția de față — rechiziționarea, prin colectivizare, a proprietăților țăranilor). În aceste condiții devine, cred, evident că a face teren ca etnograf este extrem de riscant și neavenit, căci mergând de la oraș la sat poți fi confundat ușor cu activiștii aparatului politic opresiv. Pe de altă parte, culegerea de date reale dinspre lumea reală, fie chiar și texte de folclor poetic și muzical, nu numai că nu interesează pe nimeni, dar chiar impietează, miza epocii fiind aceea de a nota progresul pe linia îndepărtării de „superstiții" și a substituirii „folclorului nou", produs în laboratoarele de propagandă comunistă, folclorului real[14].

În ciuda acestor dificultăți majore, a căror intensitate este greu de estimat din prezent, mai ales în a doua jumătate a acestui interval, pot nota, deja, primele forme de a merge în teren de care au uzat etnografii români.

Este vorba, mai întâi, despre ceea ce aș numi nenumăratele „călătorii de documentare a unor specii folclorice" pe care le-au întreprins, în tot acest deceniu, câțiva cercetători, în primul rând, însă, Alexandru Amzulescu și Ovidiu Bîrlea. Primul a publicat în 1964 o impresionantă colecție de balade populare[15], celălalt, cu doi mai târziu, o monumentală antologie de proză[16]. Lectura cea mai superficială care se poate face, dinspre prezent, este aceea că în vreme ce terenul dedicat observării vieții sociale și sistemelor populare de credințe era obstrucționat, cercetarea speciilor folclorice clasice era, totuși, posibilă.

Pe baza interviurilor pe care le am la dispoziție, acest gen de descindere în teren decurgea în felul următor: „[...] noi mergeam, de multe ori, cu mașinile Institutului și în mașină se transportau niște magnetofoane care erau uriașe și se transportau bateriile care erau încă mai grele și casetele care erau foarte mari pe vremea aceea și, după aceea, era frig de foarte multe ori, deci bateriile trebuiau încălzite. Erau o mulțime de robii din astea tehnice și de asta, de obicei, aveam doi tehnicieni, nu unul singur și un șofer. Deci erau echipe care, chiar dacă erau numai unul sau doi cercetători, constau din patru – cinci – șase oameni"[17].

Informațiile sunt extrem de prețioase, deoarece ele atrag atenția asupra faptului că în epoca aceasta a comunismului incipient, discuția confidențială, *tête à tête*, dintre cercetător și interlocutorul său nu era posibilă[18]. Aparatura masivă și greoaie impunea existența unei adevărate echipe în spatele cercetătorului, iar tot

acest scenariu avea, până la urmă, şi funcţia de a scurtcircuita discuţia directă, de la om la om, precum şi evitarea subiectelor „incorecte politic".

Aş greşi, desigur, dacă aş interpreta acest cadru al terenului din anii '50 doar ca pe un efect al politicii comuniste. Trebuie să completez, de aceea, subliniind că de la Constantin Brăiloiu încoace etnografii români au fost obsedaţi de caracteristicile tehnice ale înregistrărilor lor. În ceea ce îi priveşte pe cei doi cercetători invocaţi pentru perioada care mă interesează aici, o lectură a notelor care însoţesc textele publicate de ei îmi permite să constat că foarte adesea, atunci când întâlneau un informator bun, talentat, cooperant, cu un repertoriu de excepţie, îl înregistrau o dată în teren, iar apoi îl invitau la Bucureşti, la Institut, pentru a-l înregistra în studio, acolo unde nici un parazit sonor nu putea să impieteze asupra textului. Desigur că această observaţie mă conduce la un prim comentariu privitor la funcţia pe care o avea terenul în epoca studiată: el pare mai degrabă un rezervor, un spaţiu unde se păstrează fapte valoroase, iar scopul cercetătorului este acela de a descoperi aceste fapte izolate şi de a le prezerva în măsura posibilităţilor (iar tehnica e construită ca să dea măsura acestor posibilităţi) în izolarea lor.

Revenind, acum, la formele de a face teren în acest deceniu, mă gândesc, în al doilea rând, la faptul că în universităţile din afara Bucureştiului (în primul rând Cluj şi Timişoara) se înfiinţează cursuri de folclor, iar titularii lor sunt oameni foarte tineri, practic fără trecut, în majoritatea cazurilor persoane dezirabile politic, chiar dacă nu, în mod neapărat, înregimentate politic. În mod independent şi intuitiv, bazându-se pe entuziasmul studenţilor (originari de la ţară ca şi ei înşişi, dealtfel) şi pe bunăvoinţa autorităţilor locale, aceşti profesori foarte tineri[19] organizează primele anchete de teren în grupuri mari. După cum îşi aminteşte Nicolae Bot, nimănui nu îi era prea limpede ce trebuie să facă într-o atare împrejurare: ce să observe, ce să întrebe, ce să noteze. *„Întrebam şi noi, aşa: da ceva să cânţi ştii, leliucă! Şi dacă ştia, intram în vorbă..."*[20]

Chiar dacă materialul adunat în aceste cercetări de teren nu a fost depus, în mod riguros, în arhive, chiar dacă asemenea celor care au participat la aceste cercetări[21], putem avea serioase dubii privitoare la reprezentativitatea sa, aceste terenuri făcute cu studenţii înainte de anii '60 inaugurează, după părerea mea, practica sistematică, admisă, instituţionalizată şi chiar susţinută de către autorităţi a cercetărilor de teren.

2. Perioada 1959–1974

Este o perioadă a relativei relaxări în politica şi societatea românească. Dealtfel datele de mai sus lasă să transpară, de dincolo de ele, două repere extrem de importante pentru istoria comunismului european şi românesc în special: este vorba, mai întâi, de 1956, anul Revoluţiei Maghiare, cu intense reflexe şi în România, mai ales în regiunile sale vestice[22], un moment care venea să puncteze

speranța de relaxare politică de după moartea lui Stalin, în 1953 și instaurarea lui Nikita Hruşciov la cârma Uniunii Sovietice; respectiv de anul 1971, anul în care, după o vizită oficială în China și Coreea de Nord[23], Nicolae Ceuşescu imaginează o nouă politică culturală, iar prin documentul de partid cunoscut drept *tezele din iulie* pune capăt perioadei de liberalizare, virând definitiv înspre comunismul totalitar și național.

Întâmplător sau nu, aceste repere temporale corespund intervalului în care cercetarea de teren făcută de etnografii români a avut o amploare și o importanță deosebită. În liniile sale principale, desfășurarea acestor cercetări a fost girată de Mihai Pop. Mai exact: primul asemenea teren (la Peşteana — Jiu) are loc în vara lui 1959, adică la puțin timp după ce Mihai Pop preluase cursul de folclor de la Universitatea din Bucureşti[24]; ultimul (la Breb, în Maramureş) se derulează în 1974, la finalul directoratului acestuia la Institutul de Folclor al Academiei[25].

Informațiile pe care le am la dispoziție îmi permit să identific trei etape ale acestor cercetări de teren. Prima se derulează în cursul anilor '60 și pare să nu difere de „călătoriile" pentru documentarea unei specii folclorice care se realizaseră, deja, înainte, decât prin numărul ceva mai mare de persoane implicate în teren și prin dezvoltarea, în paralel cu investigarea speciei respective, a unor discuții și observații contextuale[26]. A doua etapă debutează în jurul lui 1967–1968, corespunzând momentului în care tinerii cercetători angajați de Mihai Pop la Institutul de Folclor din București începând din anii 1962–1963 se maturizează, se profesionalizează și pot cerceta pe cont propriu, în teren, un anumit subiect. Mai mult decât atât, cei mai mulți dintre aceşti cercetători din noul val sunt capabili să-i inițieze și să-i coordoneze pe studenții de la facultatea de litere într-un traiect de cercetare[27]. În sfârșit, a treia etapă începe în 1970, atunci când numărul de cercetători capabili să lucreze singuri în teren crescuse deja foarte mult. În același timp, voga de care se bucurau aceste deplasări în teren crescuse și ea, în primul rând prin promoția pe care tinerii colaboratori ai lui Mihai Pop o făceau în rândul colegilor lor de generație care lucrau în specialități conexe etnografiei. Dialectologi, lingviști, psihologi, filosofi, artiști ale căror interese puteau interfera în cele mai diverse moduri cu cercetarea vieții satului sunt invitați în teren și, după caz, adoptați în echipele complexe de cercetare. În aceste condiții, aceste echipe semănau extrem de mult cu echipele de cercetare complexă cu care Dimitrie Gusti descinsese în satele românești între cele două războaie mondiale. Față de acestea, însă, echipele Pop cuprindeau, aproape sistematic, antropologi străini care se specializau pe terenul românesc. Îi amintesc, doar, în ordine cronologică pe: Mirjana Maluckov, Marianne Mesnil, Jean Cuisenier, Micheline Lebarbier, Frank Alvares Fereira, Claude Karnoouh etc.

Dacă încerc să reevaluez acum această succesiune de fapte și aceste metamorfoze ale modului de a face teren pe care le-a coordonat Mihai Pop trebuie să subliniez, mai întâi, dimensiunea pedagogică a întregului proces. Este evident că

profesorul a ştiut să pornească de la puțin şi să ajungă la mult; a avut răbdarea de a forma discipoli pe care să-i transforme, mai apoi, în colaboratori cărora putea să le lase responsabilitatea formării altor discipoli. O privire exterioară poate descoperi, dincolo de aceste transformări şi discreta trecere de la „vânătoarea de folclor" care se practicase imediat după trecerea la comunism la terenul cu mizã de observare socială. Într-un fel, Mihai Pop reinstaurează, uzând de inegalabila sa diplomație[28], practica terenului după metoda cea mai eficientă care fusese aplicată în România interbelică, adică după metoda Şcolii Sociologice de la Bucureşti. Altfel spus, demersul său este unul de reînnodare a prezentului cu tradițiile valoroase de dinainte de război. În alt fel, însă, ceea ce coordonează bătrânul profesor este chiar tranziția de la folclor la antropologie.

O analiză a acestui traiect este extrem de interesantă şi sub aspectul politicii instituționale. Şef al Catedrei de Folclor de la Universitatea din Bucureşti şi director al Institutului de Folclor al Academiei, Mihai Pop are posibilitatea de a selecta tineri interesați de aceste studii sau de a-i reconverti pe cei care doar cochetează cu interesul pentru cultura populară oferindu-le slujbe bune, găsind soluții administrative când aceştia sunt în impas, girând pentru ei în diverse cazuri dificile. Totodată, şeful incontestabil al etnologiei române din epocă ştie să întrețină relații potrivite cu autoritățile. Dacă terenurile inițiale au loc pe vechile locații ale echipelor lui Gusti (în primul rând în Runc, Arcani şi Dobrița), următoarele se desfăşoară acolo unde foşti studenți ai lui Mihai Pop ocupaseră posturi politice importante (în Vâlcea), iar cele din urmă în Maramureşul natal, regiune atât de îndepărtată de autoritățile de la Bucureşti încât orice „deviere" putea rămâne confidențială.

Importanța pe care aceste cercetări de teren au avut-o pentru formarea etnografilor români — în mod special a celor mai degrabă recunoscuți decât coerent autoproclamați ca reprezentând „şcoala Pop" — este, după părerea mea, incontestabilă. O anecdotică bogată şi savuroasă[29] rememorează aceste cercetări de teren. Toate interviurile pe care le-am realizat sunt, în această privință, extrem de detaliate. O listă reprezentativă de probleme „teoretice" privitoare la cercetarea de teren poate fi, de asemenea, restituită pornind de la aceste interviuri: cum se discută cu oamenii; ce se discuta – ce se nota – ce se înregistra sonor în anii respectivi; ce relații se stabileau între cercetător şi tehnicienii (de sunet, fotografi); ce relații păstrează cercetătorul cu oamenii pe care îi cunoscuse în sat; pe ce roluri sociale trebuia să se muleze cercetătorul; cum se cuvenea să se îmbrace cercetătorii bărbații / cercetătoarele femei; ce teme se puteau aborda uşor şi ce teme erau de evitat ş.a.m.d. Din lipsă de timp nu descriu aici aceste subiecte[30].

3. Perioada 1974–1989

Ultima perioadă a regimului comunist în România, anticipată, cum spuneam mai sus, de *tezele din iulie 1971* şi apoi inaugurată precipitat de *Congresul Educației*

Politice şi Culturii Socialiste din iunie 1976 este o perioadă extrem de dură, cu privaţiuni importante pe planul vieţii cotidiene, pe plan economic şi în planul libertăţilor umane.

Epocă a dictaturii şi a cultului personalităţii lui Nicolae Ceauşescu, epocă a izolării României de exterior, epocă a totalitarismului naţionalist, acest interval a fost unul nefast pentru cercetările etnografice din România şi aceasta în ciuda poziţiei centrale pe care folclorul scenic, înregimentat noii politici a partidului, a căpătat-o în actul de propagandă[31]. În ceea ce mă priveşte, mă mulţumesc să notez câteva particularităţi ale cercetărilor de teren din această epocă, cercetări care se desfăşoară din ce în ce mai greu, în parte pentru că şi în această perioadă ca şi în primul deceniu al comunismului românesc nimeni nu mai este interesat de ce se petrece în realitate, dimpotrivă, întregul demers propagandistic are misiunea să propună un discurs alternativ la realitate.

Dincolo de această explicaţie generală, însă, o mulţime de informaţii din interviurile pe care le analizez aici vin să nuanţeze situaţia. Am în vedere, în primul rând, faptul că după anul 1974 institutele de cercetare cu profil etnografic / folcloric au un tratament diferenţiat. Astfel Institutul din Bucureşti iese de sub tutela Academiei Române, se uneşte cu Casa Centrală a Creaţiei şi trece sub coordonarea ministerului propagandei. Dimpotrivă, filiala din Cluj a aceluiaşi Institut, ameninţată mai întâi cu desfiinţarea, devine departament de cercetare la Universitatea din Cluj[32]. Noile poziţii ocupate de cercetători determină şi noul tratament în ceea ce priveşte posibilitatea lor de a face teren. Astfel, imediat după 1977, mai exact după grevele minerilor din Valea Jiului, cercetătorilor de la Cluj li se refuză fondurile pentru teren vreme de câţiva ani, iar Institutul este obligat să se replieze, pentru un timp, pe cercetarea de arhivă[33]. În aceeaşi situaţie este şi grupul de cercetare de la Timişoara; experienţa mea de custode al Arhivei de Folclor de la Universitatea din Timişoara îmi permite să notez că între 1977 şi 1980 arhiva noastră nu a produs nici un film etnografic (în condiţiile în care din 1967 începând se produceau, în urma descinderilor în teren, câte trei – patru pe an).

În contrapondere, însă, cercetătorii de la Institutul din Bucureşti au continuat să poată face teren. Unul dintre marile proiecte ale etnografiei române, *Atlasul Etnografic Român* era în plin proces de documentare, iar pentru aceasta trebuia să fie străbătute multe locuri şi trebuia discutat cu mulţi oameni. Cum noii directori ai Institutului nu mai sunt savanţi diplomaţi, ca Mihai Pop, ci activişti de partid, ei descoperă o soluţie salvatoare: vor redirecţiona o parte din fondurile pentru „Cântarea României" către cercetare şi în mod special către terenul pentru *Atlas*[34].

Ceea ce este, însă, şi mai interesant este faptul că, începând din 1976, cercetătorii de la Institutul din Bucureşti sunt asimilaţi activiştilor de partid. Strict organizatoric, aceasta înseamnă că orice deplasare a lor în teren trebuia să fie anunţată în prealabil autorităţilor locale de partid şi coordonată de acestea (chiar dacă, adesea, cei care erau puşi să facă acest lucru erau activişti mărunţi şi se

dovedeau, până la urmă, bune călăuze ale cercetătorului în sat). Cercetătorul dobândea automat o parte din „privilegiile" activistului: putea beneficia, cu prioritate, de un bilet de tren la vagon de dormit; putea călători, eventual, în avion, pe locurile rezervate serviciului de securitate; avea asigurată cazarea la noile hoteluri care apăruseră în mai toate orașele de provincie[35].

Dincolo de aceste „privilegii", însă, se ascundeau câteva capcane. Cazarea la hotel însemna, implicit, imposibilitatea de a locui în sate și limitarea timpului de ședere pe teren până la imposibilitatea cercetătorului de a discuta cu altcineva decât cu bătrânii bolnavi și neputincioși[36]. Categoric, însă, aspectul cel mai neplăcut îl reprezenta faptul că asocierea la statutul de activist scurtcircuita sau măcar îngreuna contactul deschis cu oamenii. Singurul sprijin, în acest sens, îl reprezenta faptul că pentru *Atlasul Etnografic Român* s-a lucrat exclusiv cu chestionare direcționate, că adesea nu era nevoie de mai mult decât de o confirmare la o întrebare, iar nu de discuții amănunțite și deschise cum fuseseră cele din epoca terenurilor făcute sub conducerea lui Mihai Pop.

În loc de concluzii

Devine evident, cred, din toate cele prezentate mai sus, că *a face teren* a fost una dintre cele mai importante componente din etnografia și studiile de folclor românești ale epocii comuniste. Fiecare etapă a comunismului românesc are propriile sale maniere de a face teren, ceea ce înseamnă, după părerea mea, că indiferent de dificultăți, cercetătorii nu au pregetat să găsească soluția cea mai potrivită, dezirabilă politic, adesea acceptând compromisuri în acest scop.

Importanța terenului pentru cercetătorul român se exprimă în cele mai diverse moduri cu putință. Fiecare din cei doi lideri ai cercetărilor românești din această epocă — Mihai Pop respectiv Ovidiu Bîrlea — a scris un manual de practică a cercetării în teren[37]. Pentru mulți dintre cercetătorii care s-au afirmat în jurul anilor 1965, a merge în teren echivala cu a plonja într-o altă realitate, cu a descoperi o lume mai curată decât cea de la oraș, o lume care găsise soluții de a supraviețui terorii comuniste[38]. Pentru cercetătorii care s-au afirmat în jurul anilor 1972, majoritatea originari de la oraș și venind înspre etnografie ca înspre un domeniu „umbrelă" care putea găzdui preocupări destul de laxe, terenul a funcționat ca un adevărat *rit de trecere*[39] în vederea integrării în disciplină.

O singură chestiune majoră ar mai fi de notat și formulând-o aici îmi dau seama că formulez, implicit, paradoxul acestor cercetări în epoca comunistă din România: acest interes major pentru teren nu este dublat de cea mai mică grijă pentru trecerea acestuia în text scris.

Bibliografie

1. Ovid Densusianu, Ion Aurel Candrea, Th. Speranţia, *Graiul nostru*, I, Socec et co., 1906, p. V: „colecţiunea de faţă reprezintă rezultatul *călătoriilor* întreprinse de fiecare dintre [autori]". V. o discuţie mai amănunţită în Otilia Hedeşan, *Recitind Ovid Densusianu*, în CERC, Revistă de etnologie, Volumul I, Nr. 1, Iarna 2005, p. 22–33.
2. Rostas Zoltan, *Sala luminoasă*, Primii monografişti ai Şcolii gustiene, Bucureşti, Paideia, 2003, p. 13. Este vorba despre satele: „Goicea Mare, 20 – 24 aprilie 1925, 11 participanţi; Ruşeţu, 1926, 17 participanţi; Nereju, 1927, 41 participanţi; Fundul Moldovei, 1928, 60 participanţi; Drăguş, 1929, 89 participanţi; Runcu, 1930, 67 participanţi; Cornova, 1931, 55 participanţi".
3. Ion Muşlea, *Arhiva de Folclor a Academiei Române*, Studii, memorii ale întemeierii, rapoarte de activitate, chestionare, 1930–1948, Ediţie critică, note, cronologie, comentarii, bibliografie de Ion şi Maria Cuceu, Prefaţă de Ion Cuceu, Cluj – Napoca, EFES, 2005, p. 44.
4. V., în acest sens, „Anuarul Arhivei de Folklor", I – VII, 1935–1945; fiecare tom cuprinde o monografie etnografică regională făcută în urma unor descinderi în teren:
5. V. mai ales Henri H. Stahl, *Tehnica monografiei sociologie*, (Ed.) Bucureşti, SNSPA, 2001, *passim*.
6. V. în primul rând Emil Petrovici, *Folklor din Valea Almăjului*, în „Anuarul Arhivei de Folklor", III, 1935, p. 33; *Idem*, *Folklor de la românii din Valea Mlavei*, în „Anuarul Arhivei de Folklor", VI, 1942, p. 45–46.
7. Deocamdată nu există studii analitice ori sinteze asupra acestor teme. În aşteptarea acestora sunt de consultat textele foarte laborioase ale lui Rostás Zoltán: *Monografia ca utopie*, Interviu cu H. H. Stahl, Bucureşti, Paideia, 2000; *Sala luminoasă*, ed. cit.; *Atelierul gustian*, Bucureşti, Tritonic, 2005.
8. V. Constantin Eretescu, *Red Flags over Ruins, The Romanian Folklore Research in the Fifties*, comunicare susţinută la colocviul *Doing Anthropology in Communist Times. The South-East European Case*, organizat de Max Planck Institute for Social Anthropology din Halle, în 7–8 iunie 2006.
9. Constantin Eretescu, *Periscop*, Mărturiile unui venetic, Bucureşti, Eminescu, 2003, p. 152.
10. Mihai Pop, *Problemele şi perspectivele folcloristicii noastre*, în *Folclor românesc*, I, Teorie şi metodă, Ediţie îngrijită de Nicolae Constantinescu şi Alexandru Dobre, Bucureşti, Grai şi Suflet – Cultura Naţională, 1998, p. 1.
11. *Ibidem*, p. 2–11, *passim*.
12. Proiectul *Ethnological Practice in Romania during Communism and its Implications for the Present State of the Discipline*, susţinut de *Wenner-Gren Foundation*. La acest proiect participă Corina Sîrbu, de la Institutul Arhiva de Folclor a Academiei Române din Cluj — Napoca, Gabriel Troc şi Alina Branda de la Universitatea Babeş — Bolyai din Cluj — Napoca.
13. Cu *lingvistica*, prin cercetările lui Ovid Densusianu şi a colaboratorilor săi; dar mai ales cu *sociologia*, prin cercetările Şcolii Sociologice de la Bucureşti, ori *istoria religiilor*, prin cercetările lui Mircea Eliade, în primul rând.
14. În interviul realizat în iunie 2005 cu Nicolae Bot, acesta relatează un episod de după publicarea volumului de *Folclor nou* al lui Petre Ursache. Mirat de textele care apar acolo, unele din ele provenind, după fişă, din sate prin care Nicolae Bot trecuse, acesta a mers înapoi în teren şi a încercat să le afle şi el. A constatat, însă, fie că informatorii respectivi nu există, fie că niciodată aceştia nu transmiseseră cuiva texte ca cele publicate de Petre Ursache.
15. *Balade populare româneşti*, I–III, Ediţie îngrijită, note şi prefaţă de Alexandru Amzulescu, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1964.
16. Ovidiu Bîrlea, *Antologie de proză populară epică*, I–III, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1966.
17. Interviu cu Sanda Golopenţia, în mai 2004.

18. V., comparativ, ce se întâmplă după anii 1975, când discuțiile care să îi angreneze doar pe cercetător și interlocutorul său devin aproape o regulă. În acest sens, Gail Kligman, *Nunta mortului*, Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania, Traducere de Mircea Boari, Runa Petringenaru, Georgiana Farnoaga, West Paul Barbu, Iași, Polirom, 1998, *passim*; interviu cu Paul Drogeanu, noiembrie 2005: „Deja persoanele care veneau într-un sat ... Probabil că se pregătea și chestia cu satele. Și lucrul evident era că eu, ca cercetător, eram resimțit ca nefiind de partea oamenilor. Și m-am simțit de multe ori foarte prost, pentru că eu nu aveam putere... Când ajungeam, eram echivalat ca tovarășul de la partid, deși oamenii știau asta mai degrabă pentru că eram tovarășul de la oraș ... Și în Banat ... Îmi spuneau multe lucruri ... De exemplu despre traficul de frontieră."

19. Este vorba despre Dumitru Pop și Nicolae Bot, la Cluj, respectiv despre Eugen Todoran și Lucia Jucu-Atanasiu la Timișoara.

20. Interviu cu Nicolae Bot; iunie 2005.

21. V. și interviul cu Maria Bocșe, cercetător la Muzeul Etnografic al Transilvaniei, din Cluj, în februarie 2006.

22. V. de exemplu, Mihaela Sitariu, *Oaza de libertate, Timișoara, 30 octombrie 1956*, Iași, Polirom, 2004.

23. V. *Sfârșitul perioadei liberale a regimului Ceaușescu: minirevoluția culturală din 1971*, Ediție îngrijită și cuvânt înainte de Ana-Maria Cătănuș, București, Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului, 2005.

24. V. Interviu cu Sanda Golopenția, mai 2004; interviu cu Radu Răutu, octombrie 2005.

25. Interviu cu Paul Drogeanu, decembrie 2005.

26. V. amintirile Sandei Golopenția: „Și am mers cu Mihai Pop de mai multe ori. Am început cu Oltenia. Deci am mers la Pește ana — Jiu și în zona aceasta și am lucrat foarte mult pe cântecul lăutăresc. Țin minte că am făcut vreo două sau trei cercetări. Într-una eram cu Radu Răutu și cu Costel Cârstoiu, studenți pe atunci, cu un an mai mici decât mine și ne-am petrecut o bună bucată din mai multe veri ascultând și transcriind cântece lăutărești."

27. V. interviu cu Paul Drogeanu, decembrie 2005; Șerban Anghelescu, decembrie 2005.

28. Despre calitățile și tarele lui Mihai Pop ca „diplomat" v. Claude Karnoouh, *Românii, Tipologie și mentalități*, Traducere de Carmen Stoean, București, Humanitas, 1994, p. 22–25;

29. V. în primul rând interviul cu Silviu Angelescu, noiembrie 2004, dar și interviurile cu Paul Drogeanu și Șerban Anghelescu, citate mai sus.

30. Metodologia cercetărilor de teren este, însă, infinit mai complexă și nu se reduce la modul de cercetare coordonat de profesorul Mihai Pop. La Cluj mai ales, dar și la Iași cercetarea speciilor folclorice, în echipe mici rămâne și în această perioadă o prioritate.

31. Este vorba despre rolul pe care îl ocupă folclorul în cadrul festivalului național *Cântarea României*.

32. Interviu cu Ion Cuceu, iunie 2005.

33. *Ibidem*.

34. Interviu cu Paul Drogeanu, decembrie 2005.

35. *Ibidem*.

36. V., în acest sens, și notele de teren ale lui Jean Cuisenier, în *Le feux vivant. La parenté et ses rituels dans les Carpathes*, Paris, PUF, 1994.

37. v. Mihai Pop, *Îndreptar pentru culegerea folclorului*, București, Casa Centrală a Creației, 1967, în *Folclor literar*, I, ed. cit., p. 95–150; Ovidiu Bîrlea, *Metoda de cercetare a folclorului*, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1968.

38. Interviu cu Sanda Golopenția; în mai 2004.

39. Interviu cu Paul Drogeanu, decembrie 2005; interviu cu Șerban Anghelescu, decembrie 2005.

Identitatea şi statut socio-economic la românii din Ungaria

Mihaela Bucin

Când am fost prunc, am fost dă sclugă... Trebuia să grijesc dă porci şi dă vaci ... O fost tare greu. Dacă le spui amu la prunci, să râde dă tine: cum ai putut face?... N-am durmit în-lontru, în casă. În grajdi, în iesle am durmit. Odată — ieram micuţ, dă fo' şapte-opt ani — m-o dus on vecin dă sclugă la julani, la neamurile lui. M-o pus pă biţigli şi „Hai, cu mine pân' acolo!". N-am mai fost io aşa dăparte! Ş-am rămas acolo. Tăt la două duminici, mă lăsa acasă. (Din interviul cu G.S., Chitighaz, 2001; având în vedere tema mai delicată şi dorinţa informatorilor, nu vom menţiona numele întreg al acestora)

În legătură cu *povestirile de familie, moştenite din generaţie în generaţie,* Ingeborg Weber-Kellermann observa că e vorba despre naraţiuni care au un rol major în formarea, menţinerea şi perpetuarea conştiinţei de identitate şi de grup (Weber-Kellermann, 1974, apud Küllős, 1988, 257). Imaginea cea mai frecventă, pe care informatorii din comunităţile româneşti din Ungaria o reiau cu predilecţie, este cea a statutului social al românului de odinioară, sărac, nevoit să lucreze ca slugă. Excepţie fac cei din câteva localităţi care au aparţinut Banatului istoric, în care românii aveau o situaţie economică mai avantajoasă.

După defiinţarea iobăgiei, în 1848, satele din Câmpia Ungară şi-au dezvoltat o structură socială aparte, care a rămas aproape neschimbată timp de un secol, până la sfârşitul Celui De-al Doilea Război Mondial. În această perioadă, nobilimea mică decade iar populaţia de la sate ajunge la o uniformizare economică care adânceşte hiatusul major dintre sat şi oraş. Puţinul pământ care nu făcea parte din proprietăţile domeniilor nobiliare, continua să fie fărâmiţat, parcelat prin instituţia moştenirii, deoarece familiile aveau mulţi copii. În scurt timp, autocontrolul demografic aplicat în regiunile de vest ale Ungariei începe să pătrundă şi în unele comunităţi româneşti. De exemplu, la Cenadul Unguresc, unde alături de principiul *egyke,* adică al copilului unic, se aplică şi căsătoria bazată pe interese economice, astfel mulţi români reuşesc să dobândescă şi să-şi amplifice proprietatea, ajungând ţărani înstăriţi, cu până la peste o sută de holduri de pământ care angajează ei înşişi forţe de muncă:

La noi, n-o fost în familie numa on prunc, să nu să-mpărţască pământu ... Numa atunci erau doi, dacă a-ntâielea o fost fătuţă. Că băiatu tătdeauna rămânea-n casă, nu merea la muiere. Fata, ea pleca d-acasă, şi dân avere, ea a patra parte primea. Zâcem, dacă-or avut o sută dă holduri dă pământ ... fata o primit douăzăci şi cinci, pământul cel mai rău ... La băiat, o primit şaptezăci şi cinci, pământu cel mai bun. Casa şi sălaşu i-o rămas la băiat. Noi am avut o sută

douăzăci dă holduri. Amu am o sută şazăci, că şi nevasta mea o avut. Şi şi eu, numa on băiat am ... (Informator V.M., Cenadul Unguresc, 2001)

Cum, în general, familiile înstărite aveau copii puțini (de fapt, unul singur), cu timpul numărul rudelor dintr-un neam s-a diminuat, iar ajutorul reciproc, prin cooperare între membrii aceleiaşi familii, n-a mai fost suficient, forța de muncă masculină a devenit neeficientă. Proprietarii de pământ sunt nevoiți să apeleze la ajutoare extrafamiliale. Angajarea forței de muncă în agricultură şi la treburile de pe lângă gospodărie îşi are originea în relațiile patriarhale, stabilite încă din feudalism între țăranii înstăriți şi jeleri.

În primele decenii ale secolului al XX-lea, când se dezvoltă rețeaua de cale ferată, încep să colinde țara şi muncitori sezonieri. Aceştia erau în general bărbați, două treimi dintre ei având între 15 şi 24 de ani. (Hajnal, J. 1983; Laslett, P. 1983). Ca stare civilă erau în general necăsătoriți.

Deci se poate concluziona, că, în cadrul ciclului vieții unui țăran sărac, perioada de slugărit, în diversele ei forme, reprezenta o etapă hotărâtoare, o perioadă inițiatică, despre care putem spune că, alături de serviciul militar, era constituenta principală a încadrării într-un anumit tip de societate. Bineînțeles, pe de altă parte, reprezenta singura modalitate de asigurare a traiului:

În patruzăci şi unu am fost săcerători la Roman, la Stoian. Opt holduri dă grâu eu cu muierea am tăiat. Opt holduri dă grâu, numa io şi ea, fără on ajutori, fără nemica. Ş-atuncea am avut tri holduri dă cucuruz, le-am săpat a patra, tăt a patrulea rând a fost numa a mnieu. Şi toamna o trebuit să răculesc cătană şi iute-o trebuit să mă port, ca să găt. Muierea-mi era dă şaptspreze ani... În patruzăci şi doi, tata mneu o fost săcerători, că pă vremurile acelea tăt uomu sărac o avut on gazdă. On gazdă o avut săcerătorii lui, cu ani îndălungați. În patruzăci şi unu am răculit cătană, apo' în patruzăci şi doi, am primit concediu. Chiar pă secire or dat concedurile. Ş-am zâs cătă tata că să-m câştije indeva loc dă muncă, că dacă vin acasă, să am... C-o trăbuit s-am grije şi dă muiere, nu? Şi tata m-o băgat la cea mai mare gazdă, inde el o fost, în şasă coasă! În şasă coasă am tras eu cu el! Apu' poț' gândi, doamnă, când am mărs acasă, şi mâne-zâ o trăbuit să merem la secire! (Informator A.H, Seghedin, 2001)

Societatea țărănească din Ungaria de la începutul secolului al XX-lea şi până la Cel De-al Doilea Război Mondial păstrează scindarea în două mari părți, dictate de forma de proprietate a pământului: țărani cu pământ, numiți de românii de aici *gazde*, după ungurescul *telkes gazdák* („bogat", în graiurile vestice, se spune *găzdac*) şi țărani săraci, fără pământ sau cu pământ foarte puțin, cei care mergeau şi să băgau *dă scluji.*

Dacă proprietarul de pământ era german, românii îl denumeau *jupân* iar pe soția sa *jupuneasă.* Substantivele *gazdă* şi *sclugă* sunt folosite la genul masculin (*on gazdă/doi gazde, on sclugă/doi scluji*), femininele lor fiind *găzdoaie* şi *sclujnică.*

Substantivul *slujbaș* indică în primul rând faptul că țăranul sărac nu era angajatul unui țăran înstărit, ci lucra pământul „domniei", de exemplu domeniul grofului: *P-acolo, pă la Bocorni o fost și moșu mieu... Nu cios, numa slujbaș, c-acolo o fost domnie, nu sălașuri. Dân bătrâni, zâcea că el o-ncărătit p-aici, și așa or rămăs și părință miei p-aice. Tăt pâ la altu m-am crescut, pă la gazdile-aștea, pă la mnemț, pă la sălașuri... Pân' o vint bătaie, în sat am fost slujbaș.* (Informator P.G., Aletea, 2001)

Slugile aveau diverse ranguri, în funcție de vârstă și de muncile pe care le prestau:

Între sluji era dăosebire: o fost slughiță, slugă mic, slugă dân mijloc și slugă mare, dâpă cum o crescut. Eu dă la patrusprece ani am fost slugă mic. Pân' acolea am fost așa, purcăraș, la porci. Când m-am băgat dă purcăraș, n-am fost numa' dă opt ani. Dă la patrusprece ani m-o băgat tata-meu la cai. Slugă la cai, că și eu m-am sânțât mai mare și nu mi-a mai plăcut la porci. Am fost slugă mic până ce-am fost dă șaisprece ani. Atunci am fost slugă dân mijloc, așa s-o zâs. On gazdă avea tri sluji. Da o fost care numa doi. Când am fost dă douăzăci dă ani, am fost slugă la on sumărtan, dă la Lőkös încolo, la on mneamț. Și am avut cu mine on slugă mic. Acela o fost dă optsprece ani. O fost on ficioraș așa, mai slăbuț, vézna — cum zâce unguru. Până m-am însurat, am fost slugă mare. Când ai putut odată duce saci, purta saci, atunci te-ai sânțât : nu ți-a plăcut să fii slugă mică. Ți-a fost rușine, că te-a văzut fetile ș-or zâs că „No, e slugă mic ș-amu!" Și eu m-am băgat dă tânăr su-saci, că n-am fost numa' dă șaptsprece ani. Atunci am fost vrednic dă saci, am fost slugă su-saci. (Informator P.C., Chitighaz)

O altă categorie de slugi erau *birișii,* cei care aveau în grijă animalele de tracțiune.

O caracteristică: în cadrul familiilor înstărite germane, la care au lucrat, până la al doilea război, un număr important de români din județul Bichiș, era faptul că hotarul trasat între stăpâni și slugi era mult mai evident decât în alte cazuri, la familii de români ori de unguri. De altfel, termenul unguresc *család* (familie, regional copii) este din aceeași rădăcină etimologică precum *cseléd* (slujitor, slugă). Românii au preluat termenul în forma *cileghi,* care înseamnă copii, prunci: *„Câți cileghi ai?" — Câți copii ai?*

În localitățile în care gazdele erau șvabi, atribuțiile, îndatoririle și răsplata slugilor erau mult mai bine conturate prin contractul inițial În general, germanii proprietari de pământuri în județul Bichiș au introdus forma de habitat a sălașelor, numite și hodăi, ori cu termenul maghiar tănyar, gospodării înființate chiar în mijlocul terenurilor agricole. Astfel, slugile care munceau sau administrau aceste terenuri, nu locuiau în vatra satului, ci la sălaș, împreună cu întreaga lor familie.

Sluga, ce juca și rol de administrator și paznic, se numea *cios*, soția sa, *cioșiță*. La rândul lui, ciosul putea angaja slugi pentru muncile de la sălaș. Această

structură socio — economică implica o serie de transformări interesante pentru comunitățile tradiționale românești:

Pă vremea când era sălașuri, care-o fost sluji, cioși, așe, și mai bătrâni, care-o murit la sălaș, nu i-o mai adus în sat. O rămăs acolo, că așe dăparte-o fost, că nu l-or putut aduce-n sat. Or dus acolo popă dă la Chitighaz, oă cu hinteu, oă cu cocia ... Ș-acee trabă să știi, că-n hotarăle Aleți or fost o grămadă dă morminte. Unu a fost aici, în Ék, la Chitighaz, pă marjine, unu-a fost pă marjine la Botoș, cealalt a fost la moră-n vânt, unu-a fost afară, la Știrinfuleștii, su' vii, c-așe zâceam, unu-a fost pă drumu vărșendanilor și o morminte-am căpătat aici, în sat. Tăte-or fost morminte rămânești, că afară, pă hotare, numa rămâni or fost, oamini bizuiț pă sama mnemțâlor, cu care ș-or țânut iosag ... Că pă vreme-cee, o trăbuit să le ducă cioșița la mnemț, ouă, pui, găini, ce le-o trăbuit. Că-n sat n-or țânut mnemță iosag, numa cocie, hinteu cu cai, cu care s-or dus afară ... O fost mneamț care-o avut tri-patru hodăi afară, ș-apu atâț oamini ș-o țânut la sălașuri. Mnemții n-or lucrat nicecum. Așe oamini mari or fost...

În afară de cei care executau munci agricole, statut de slugi aveau și cei care ajutau la treburile casnice ale familiilor înstărite, de exemplu, lucrau în gospodăriile comercianților evrei (în cazul acesta și femei) sau îi ajutau pe negustori la procurarea și comercializarea diferitelor produse, de exemplu a penelor.

În aceste cazuri, evreii joacă în comunitățile de țărani români un rol civilizator. Femeile care au lucrat la familiile comercianților evrei Kramer, Freinsinger și Gelbert din Chitighaz își amintesc despre nenumăratele „tehnici" gospodărești pe care le-au învățat de la stăpânele caselor: să pregătească anumite feluri de mâncare, să prepare și să afume carnea de pasăre, să folosească mașina de cusut, să curețe locuința după anumite reguli. Slujnicele române se adresau evreicelor cu apelativul „doamnă", în timp ce pe unguroaicele și româncele bogate le numeau „găzdoaie" iar pe nemțoaice „jupunese". O informatoare povestește că de la vârsta de 16 ani a lucrat la familia Kramer timp de doi ani, de la 6 dimineața până la apusul soarelui, în fiecare zi, exceptând, bineînțeles, sâmbăta. În fiecare vineri, stăpâna casei pregătea doi colaci speciali, care erau așezați pe masa festivă, între lumânări, iar capul familiei se ruga aplecat peste acești colaci. Rugăciunea era singurul moment când în casă se vorbea o limbă pe care ea nu o înțelegea. De obicei, membrii familiei israelite vorbeau între ei ungurește iar cu tânăra servitoare, în limba română.

Femeile care au lucrat în familiile evreiești au învățat să pregătească anumite feluri de mâncare, pe care le-au preluat temporar și în familiile lor, dar aceste mâncăruri, din motive economice, n-au intrat în tradiție. Dintre acestea, au fost amintite: *"mazăre galbenă cu ficat de gâscă, șolet dă păsulă cu piept de gâscă la cuptor, osânză de gâscă pe care iarna, noaptea o lăsau să înghețe și o mâncau dimineața cu pită și ceai".*

Între cele două războaie, situația țăranilor continuă să se înrăutățească. Crește numărul celor fără pământ, scade nevoia de forță de muncă necalificată în celelalte ramuri industriale, care beneficiau până acum de muncitori sezonieri veniți de prin sate. Este perioada în care țăranii din satele românești își caută de lucru la zeci și sute de kilometri de casă, adesea în zonele vestice de dincolo de Dunăre. Femeile încep și ele să părăsească mediul familial și să intre a slujnice în menajul celor de la oraș. Acest lucru a contribuit mult la grăbirea procesului de asimilare, deoarece ruperea de mediul natal se dovedea de multe ori, ireparabilă. Comunitatea, inițial, îi condamnă pe cei care vor să-și depășească, astfel condiția, însă aceștia sunt din ce în ce mai mulți, și în general, tineri.

În urmă cu o jumătate de secol însă, retrăirea narativă a drumului celor care ieșeau din mediul autarhic, în căutarea unor alte posibilități de trai, devenea episod al tezaurului comun de povestiri al grupului, după cum ne-o relevă și însemnările din anii 1930, ale lui Teodor Pătcașu din Micherechi. În urma unei penurii alimentare, micherechenii au fost nevoiți să-și trimită copiii la Bichișciaba, oraș la 30 de kilometri de Micherechi:

„*Câțiva au trimisu prunci în vrâstă de 15 ani la Ciaba, la pită albă, ca să se baje scluji*". Acești „expulzați" care au mers spre Ciaba timp de trei zile, flămânzi și dezorientați, „*au dus cu sine câte un sdrob de sare și pă aciia au linsu și au băut câte oliacă dă apă*".

Peste câțiva ani, tinerii s-au reîntors în sat, ca dintr-o călătorie inițiatică, transformați de impactul cu orașul în mare parte locuit de slovaci, obținând astfel un nou statut în colectivitatea ermetică a Micherechiului. Unii au încălcat puternica lege a endogamiei religioase, alții au deprins meșteșuguri neobișnuite pentru comunitate, alții au învățat slovăcește:

„*Întră acești prunci au fost și on Ruje Teodor, numit Hulbanu. Acesta au sclujit la on cismaș, unde au învățat și dânsu acea meserie. În vrâstă dă 21 de ani au venit acasă și și-au continuat meseria. Au mai fost on Cefan Georgiu, numit Gyurca Floruți, on Mihuț Teodor, numit Bărdoșiu bătrânul, au fost numit și Togyeru Gligii. Acest Togyeru Gligii numit și Bărdoșiu s-au însurat, au luat pă fata gazdii, adecă a stăpânului său, fată de tăut. Au venit cu ea, cu totul și cu 400 de oi cu măgari și cu alte vite. Au adus și galbeni, bani de aur și aici, acasă, și-au cumpărat pământ, au fost om în stare bună, au trăit mai una sută de ani. Generațiunile de familie care au rămas de el se numesc Gligești. Au mai fost și on Ardelean Ioan, numit Sclovac, pentru că când era cam beat horea toțește, adecă sclovăcește, următorii lui se numesc și astăzi a lui Sclovac*".

În multe cazuri, diferența dintre gazdă și slugă era doar de statut, modul de viață, mentalitățile, orizontul și aspirațiile lor erau, în mare aceleași. Gazda și sluga aveau aceleași condiții de existență, de comportament, numai conștiința de apartenență la grupuri economice diferite îi despărțea, ceea ce nu-l împiedica pe slugă să-l judece pe gazdă:

No, o vinit duminica mea, trabă să vin acasă! Dimineața, nu m-am dus io cu porcii, că s-or dus fetile. Avea (gazda) tri fete bătrâne ş-on ficior bătrân... Ş-on sclugă măroc, Ioşca – nu era bine, era clătit oleacă! Şi era bătrânu gazdă, aşa pocakos, cu tajtékpipa[5]*, cu pipă până la buric, nealcoş o umblat ... Or fost negândiți, proşti! ...*

Însă în acestă societate țărănească dual, în lipsa unei legislații competente, sluga reprezintă forța de muncă total aservită gazdei. Gazda dispune de timpul şi de activitatea slugii, ba, în unele cazuri, foloseşte şi pedeapsa corporală.

Odată am fujit acasă, că ş-or bătut aşa, şi joc dă mine. Ştii, că eu am fost dară rămână, apu tăt m-or poriclat, că te kisoláj ... Am fujit acasă, da n-am avut la cine ... Eu am gândit că dacă cineva îşi bănuie dâpă mine şi are grijă dă mine ... Da, nu! O vinit gazda dâpă mine, eu m-am ascuns. Ş-atunci, gazda m-o dus. El o fost pă cal, eu pă jos. Amu, dă multe ori mă uit la televizor că sânt aşa, filme cu rabszolga ... Eu chiar aşa m-am sâmțât atuncea... Gazda, dâpă cal, zâcea cătă mine că: Anna, ne hogy vissza forduj ... Şi mai dăde cu zbiciu pă mine ... Eu pă jos, el pă cal ... Şi eu atunci, ca prunc, m-am gîndit că asta tăt nu-i bine, cum fac ei, orişicum ...

Românii din Ungaria contemporană şi-au început existența (de fapt, declinul lor ca grup etnic) în perioada în care țara în care trăiau a început să-şi edifice atât conştiința națională de sine-stătătoare (să nu uităm că, în urma compromisului din 1867, Ungaria este totuşi departe de a fi independentă de centrul pe care l-a reprezentat secole de-a rândul Viena, imperiul) cât şi noile structuri, capitaliste, moderne, bazate, din punctul de vedere al țărănimii, pe modificarea structurii sociale, a relațiilor de producție, a proprietății. Pierre Bourdieu atrăgea atenția asupra faptului că, în societate, oamenii nu se deosebesc numai în funcție de clasa socială din care fac parte, adică după modul de producție, de procurare a bunurilor, ci şi după modul de trai, după relațiile de consumator, după întregul stil şi mentalitatea de viață pe care le au.

În general, localitățile româneşti au moştenit din perioada feudală statut de comunități de iobagi, nu de colonişti cu drepturi economice, ca germanii ori sârbii. Fiind aşezate geografic de-a lungul actualei granițe cu România, localitățile româneşti din Ungaria, în urma stabilirii noilor hotare statale de după 1918, au avut de suferit şi din faptul că, în multe cazuri, centrul comercial şi piața de desfacere din apropiere a revenit statului român, şi, în aceeaşi ordine de idei, comunitățile de aici, având până atunci o poziție geografică centrală în statul ungar, au devenit marginale, periferice.

La începutul secolului 20 începe migrația în căutarea locurilor de muncă, întâi o migrație internă, apoi peste hotare. Mulți români din Ungaria pleacă în Statele Unite şi în Canada. Unii se întorc, reuşind pe acestă cale să-şi creeze un nou statu social (de exemplu, chitighăzeanul care petrece mai mult timp în Canada, vine acasă şi înființează un punct de colectare a laptelui). Alții însă, risipesc prin

străinătate şi puținul pe care îl au. Zicala *O tras o roată a Gârbu la Cănada* se referă chiar la un astfel de fapt: un sătean a plecat cu toate economiile familei în Canda, pentru a stânge bani, dar s-a întors numai cu un balonzaid excentric, fapt care i-a atras oprobiul comunității.

Modul de plată al diverselor categorii de slugi se făcea prin înțelegere, în momentul angajării, cel mai adesea primăvara, la Sfântul Gheorghe. O astfel de înțelegere prevăzută în scris, era aşa-numita *konvenție*, contract de muncă denumit de români *cominţău.* Această formă contractuală s-a păstrat ca urmare a hotărârii imperiale din 1876 care prevedea, în primul rând, îndatoririle angajaților şi drepturile stăpânilor, dar şi modalitatea, calitatea şi cantitatea plăților.

Mai târzâu am fost cios pă cominţâu. Atunci eram însurat. Aveam iosag şi iarna, la sălaş: câte cinci-şase dăraburi dă vaci, câte cinci, şasă oă zece dăraburi dă cai ... În '38 am fost pă cominţâu la Raisz Gyuri, în fânaţă, la sălaş ... Acolo am avut plată douăsprece măji dă grâu la an, patru măji dă orz, am avut patruzăci dă chile dă clisă, trizăci dă chile dă sare, o păreche dă cizme sau boconci, ce-am vrut eu, aceea m-am ales ...şi două scroafe, cu sporu' dă la ele. O mai fost în tomneală vacă cu lapte şi veteminiu: crumpe şi verdeţuri ...

Şi muierea mea, cioşiţa, avea dă lucru: la sapă, scotea sămânţa dân ludăi[0]*, curăţa pă sama cailor, grijea dă vaci ... Pântru-aceea că muierea o lucrat ş-o fiert la sluji, la nopsamoşi*[1]*, am căpătat un iugur dă cucuruz. N-o fost uşor! Da' omu care-o fost strângău şi care-o avut aşa muiere, care-o ştiut griji dă casă, d-acole şi-o făcut ...*

Cele mai dureroase povestiri rămase dincolo, sunt însă cele despre soarta copiilor băgați dă sgluji de la vârste foarte fragede. Într-un volum de amintiri al lui Vasile Marc din Micherechi, acesta a lăsat descrierea unui târg de slugi, care avea loc în ziua de Sfântul Gheorghe, în mai toate oraşele din sud-estul Ungariei:

Intrarea ca slugă la un stăpân se făcea, anual, în ziua de Sfântul Gheorghe, în piaţa din Sarkad şi întâmplarea face ca 80–90% din aceşti copii să fie din Micherechi. Cei mai mulți ajungeau la gazde din Ujszalonta şi Sarkad. Pentru cei mai tineri, plata pe un an era de 3–4 q de grâu, o pereche de cizme sau bocanci şi un costum de haine. Cei trecuți de 16 ani erau plătiți ca şi oamenii mari. În fiecare a doua duminică slugile primeau o zi liberă, între orele 9 dimineaţa şi 4–5 după-amiaza. Niciodată nu am să uit o târguială care a avut loc în piaţa din Sarkad şi care a început astfel: „Mă, micule olah, tu ce cauți aici?" „ Aş intra slugă la dumneavoastră, dacă ne-am putea înţelege." Apoi tatăl şi fiul începeau târgul, şi se auzeau astfel de vobe: „băieţel slăbuţ, abia se mişcă, cu picioare subţiri, ca şi de cocostârg, nu pot să dau mai mult pe el ..." Tatăl: „Este adevărat, copilul arată cam rău dar pentru asta e de vină fostul stăpân, care i-a dat mâncare slabă, dar copilul este sănătos, şi, dacă o să ne înţelegem, şi-l luați slugă, şi o să-i dați mâncare bună copilul se va întări şi va lucra bine, pentru că altfel este harnic şi cinstit.

Practic, o bună parte a familiilor românești sărace, erau întreținute de băieții dați de slugă uneori de la vârsta de cinci ani:

Când am fost dă șasă ani, mama o murit, ș-am rămas trei frați. Cel mai mare, Ghiuri, o fost dă șapte, cel mai mic, Oane, o fost dă doi ani. Apoi ne-or dat dă scluji — așa s-o zâs la noi, la Micărechi. În multe locuri am fost sclujnică. Oane o fost dă cinci ani când l-or dat dă sclugă. Ghiuri d-acolo s-o-nsurat, dă la gazde ... Dă douăzăci și cinci dă ani o fost ... Eu când am fost dă nouă ani, am muls și vaca, o fost musai. Am grijit dă porci, dă gâște, dă vaci... O dată or fujit porcii, o dată or fujit gâștile... n-am știut încătrău să mă duc, și le-adun. Dă multe ori am plâns, dăsculță, pă miriște ... Dă la Micherechi până la gazde, la Salonta Mică — Újszalonta să spune pă ungurește — în toată zî am umblat pă jos. Dacă am umblat la işcoală pân la miazăză, dâpă masă m-am dus, dacă dâpă masă am fost la işcoală, atunci dimineața m-am dus la lucru. Da tăt pă jos, tăt cinci-șase chilometere în tătă zî.

Nu toate familiile și-au dat copiii la stăpân, lucru pentru care adulții și vârstnicii de azi, le poartă părinților o vie recunoștință, ca și informatoarea următoare, născută în 1927:

Părinți lu' Szántó bácsi n-or fost mai săraci ca părinți mei, da' pă el l-or băgat dă sclugă. Mai mulți or fost în sat aceie care și-or dat pruncii dă sclugă, dăcât cei care nu. Să nu supăr pă nime, moșu meu o avut patru prunci și nici pă unu nu l-o dat sclugă. El s-o dus la Alete ș-o cumpărat doi viței, și s-o dus cu ei la Medgheș, și așa și-o câștigat pituța să-și crescă pruncii. Altu' om dă vrâsta lui și dă starea lui, și-o dat toți patru prunci scluji și el o șezut acasă. Pruncu câștiga o cocie dă tori, câștiga cinci chile dă sopon, câștiga tri-patru măjuță dă grâu și-i lua gazda, când vinea la Anu' Nou acasă, cizmuță nouă și hăiniță nouă ... Atunci, te-ntreb că tată-său ce-o făcut pântru el? L-o făcut, atât, să mă ierț'! Cum o putut o mamă șidea acasă liniștită, când o știut ea că pruncuțu ei dă nouă ani doarme-n iesle? Ș-a mea mamă... Eu am șezut cu soră-mea acasă, și ea tăia noaptea tulheni și nu ne-o dat, ca să ne cruțe. A meu tată o săpat cucuruz a cincea! O luat dă secire ș-o săcerat șasă lanțuri dă grâu — acele-or fost douăsprezece iuguri. Și le-o săcerat cu mama: mama-o făcut mănunchi, și le-o legat, și le-o pus cruci... Și-n bătaie dă la mașină l-o dus! Că o lucrat la mașină și-o câștigat grâuț și pă noi nu ne-a dat dă slujnice. Și tata lu' baci-tău Gheorghe, pă ei i-o lăsat p-amândoi scluji și el o șezut pă laviță, cu sipca. ... Dân ce-o fost dă nouă ani, n-o mai durmit pă perină, până dacă s-o-nsurat, numa pă miță[6]

Dintre muncitorii sezonieri care au alcătuit o adevărată clasă socială, până la mijlocul secolului XX, îi amintesc pe cubicuși. O serie importantă de lucrări plastice ale artiștilor unguri i-a eternizat pe acești bărbați în straie țărănești, cu nelipsitele lor unelte, roaba și târnăcopul. Este vorba despre acea parte a proletariatului agrar care este silit să plece din sate și să se angajeze la muncile din prima fază a industrializării: terasamente, drumuri și poduri, căi ferate, reglarea

cursurilor râurilor, diguri, construcţii. Numele de cubicuş derivă de la faptul că aceşti muncitori erau plătiţi în funcţie de câţi metri cubi de pământ dislocau într-o anumită unitate de timp. Din localităţile româneşti, mulţi ţărani săraci au preferat viaţa noamdă a cubicuşilor. În general, aceştia locuiau în bordeie săpate în apropierea locurilor de muncă, acoperite cu rogojini. Ca şi ciobanii, cei mai mulţi dormeau pe sarică, pe bondă. Comunităţile erau în general exclusiv masculine, cubicuşii devenind ulterior militanţi luptători pentru ideile socialiste.

În 1960, *Robert Redfield* (Redfield, 1960, apud Küllős, 1988, 252) formulase metoda folosirii *povestirilor cotidiene* în anchetele de exegeză a grupurilor sociale pe care le numeşte „mici comunităţi". Readfield accentuează rolul de instrument de cunoaştere al acestor povestiri, care nu reflectă realitatea „obiectivă", ci imaginea despre realitate a comunităţilor respective. O astfel de cercetare, bazată pe povestirea cu valoare de „document", întreprinde în 1962 folcloristul maghiar *Katona Imre* (Katona, 1962), în rândul grupurilor speciale formate în taberele de muncă ale *cubicoşilor*. Acest grup profesional a menţinut vie atenţia sociologilor şi a folcloriştilor, însă a fost mai puţin pusă în lumină latura etnologică a fenomen, deşi cubicoşii făceau parte din diferite grupuri etnice: slovaci, sârbi, unguri,ţigani, români.

Naraţiunile contemporane de tipul *povestea vieţii*, sunt, la românii din Ungaria, prezentarea unor experienţe ale victimizării, fără să fie însă, nişte hărţi ale nedreptăţilor. Naraţiunile au mai degrabă un scop terapeutic, decât unul justiţiar. Povestirile despre perioada în care au slugărit, localnicii nu şi le spun între ei. Deapănă aceste amintiri arareori, în cadru intim, pentru copii sau străinilor care le câştigă încrederea. La începutul dialogurilor însă, ocolesc actualizarea acestor amintiri. Nu jenă, nu ruşine am simţit în ocolirea povestirilor cu slugi, ci mai degrabă intuiţia anacronismului reactualizării acelei lumi, precum şi o discreţie naturală asupra acelor lucruri din care ascultătorul ar putea deduce că cel care-i comunică dramele sale îşi deplânge soarta sau face un rechizitoriu.

Românii din Ungaria s-au obişnuit să-şi trăiască viaţa etnică fără ostentaţie. În povestiri, am depistat dorinţa de perpetuare a identităţii etnice într-un mod lăuntric, aproape camuflat.

Mult mai violent este sentimentul etnic, strâns legat de trecutul idilic, la cei care au fost dezmoşteniţi de regimul comunist, ca Văsălie Mărienuţ din Cenad. Văsălie Mărienuţ, e urmaş al unei familii de chiaburi, vorbeşte curat româneşte. Având în vedere poziţia socială superioară a majorităţii româneşti din Cenad şi faptul că în această localitate sunt puţini unguri, graiul de factură bănăţeană s-a păstrat mult mai bine decât varianta de grai din satele sărace de pe Criş. Casa familiei Mărienuţ e impresionantă, proprietarul precizează cu mândrie că numai două astfel de imobile există în sat. A fost ridicată în 1905 de bunicul interlocutorului meu, Aurel Mărienuţ. Maistorii au fost germani, căci bătrânul asta şi-a dorit: o casă „tip de gospodărie şvăbească".

Dacă în povestirile celor care în tinerețe au fost slugi este amintit concret, cu nume și poreclă, stăpânul, „gazda", Vasile Mărienuț, în gospodăria căruia au fost totdeauna cel puțin trei slugi, nu dezvăluie niciodată numele acestora, nici măcar pe al celor care erau unguri sau al căror neam s-a stins în Cenad.

Relația stăpân-slugă în narațiunile românilor din Ungaria nu are în centru acel sentiment care s-ar putea numi „ură de clasă". Diferența de proprietate nu este principala sursă a eventualelor situații de criză. Argatul îl desconsidera pe stăpân în cazul în care acesta era nepriceput sau „nu avea omenie", stăpânul îl trata cu dispreț pe angajatul leneș. Dacă în cazul țăranilor fără pământ, munca reprezenta singura posibilitate de trai și proba de a supraviețui, pentru cei cu pământ, munca era o școală în care învățau responsabilitatea pentru urmași și repectul pentru strămoși. Ca și copii-slugi, pruncii de țărani bogați participau de timpuriu la muncile câmpului:

Eu dă la nouă ani am început să lucru. Că așa era povestea, că cine nu știi să facă ceva, nu știi să poroncească! Când am terminat glasa-a treia, aicea, în sat... Dimineața am auzât așa, dân vis, cum o zâs tata cătă bunică-mea (Ieliția o chemat-o, Elena) că: „Scoală-l!"...Cinci ceasuri or fost! „Trabă să marg-afară cu...(ș-o zâs că cu care sărvitori), să mîie caii la pluguit!" Atunci nici caii nu erau așa cuminți ca amu! Amu mărg, amu tăt calu-i mai ocoș[3]*! Atunci nu era învățați, că numai prunci micuți mâna caii, și oaminii nu să mai năcăjeau cu ei! M-am suit în trăsură cu-cela cu care o trăbuit să mărg ...Era on băiat dă nouăsprece-douăzăci dă ani. Tata ne-o spus că unde, la care holdă să merem. Eu... să mân calu! Și cald, și prunc dă nouă ani! ... Când mă-ntorcem, mă călca calu pă picior. Aveam săndăluță – să băga pământu-n ele! ... M-am dăscultat — atunci erau spinuți!... M-o ajutat servitoriu, da atâta ne-am chibzuit*[4] *noi, că nici jumătate n-am făcut, dân cât trebuia. Da până la sfârșitu verii, m-o mărs mai bine. Da asta nu d-acee, că n-o avut tata cu cine lucra, că noi tri sărvitori am avut tătdaona. Avea cin' să lucre! Da o zâs tata că și tata lui așa o zâs pă vremuri că cine nu știi să facă, nu știi să poroncească!*

Dacă familiile sărace nu făceu în general nici un efort pentru a se încadra în societatea maghiară, pentru a participa la viața publică sau la conducerea comunității, chiaburii români încercau să obțină un statut cât mai avantajos, integrându-se orizontului de așteptare al societății maghiare moderne. Un astfel de element integrator era urmarea studiilor la școli ungurești, în timp ce copii țăranilor săraci se opreau după terminarea școlii confesionale.

Dăja moșu mieu o umblat la liceu! Pruncii dă gazdă nu d-acee or umblat la liceu, să fie funcționari, numa d-acee să-nveție limba ungurească. Că numa ungurește s-o putut ... Să aibă cunoștințe ... Nu-l dăde mult la școală, chiar dacă-nvăța bine, că zâcea că n-a fi pauăr bun dân el! O umblat moșu on an, doi, dâp-acee o vint acasă ș-o-nceput așa, ca ucenicii în meserie ... Mai dân-tie o mânat calu la plug, dâp-acee o țânut dă plug, dâp-acee l-or învățat să cosască, să-ncherce cocia...

Când o ajuns la nouăsprece, douăzăci dă ani, l-or însurat, să nu să facă bitang ... Ş-o plecat cu nevasta la sălaş. Dup-acee o fost, mai târzâu, patru ani, care umblau la polgári or la ghimnaziu. S-aibă bacalareatul şi pauării, ca la măcăuani şi la ceia dân Vaşarhei! Că gazdile aveau bacalareatu aicea şi dân anii trizăci! Mai întâi gazdă cu bacalareat la Cenad o fost tata lu doctor Popon Ioan. El o avut bacalareat ş-o rămas dă pauăr.

După anii 1950, reformele aduse de *democrațâie*, cum numesc românii din Ungaria perioada comunistă, au introds o schimbare bruscă în acest mod de trai şi de gândire al societății țărăneşti. Nepregătită pentru deschiderea favorizată de industrializare, pentru diminuarea importanței economice a muncii fizice din cauza mecanizării, având drept model exclusiv societatea ungară şi total neglijată de statul român, românitatea din Ungaria a alunecat rapid pe panta asimilării, mai ales în cazurile în care statutul național avea o bază identitară echivalentă cu statutul economic, *de slugi, cioşi, ori chiar pauări cu bacalaureat.*

Bibliografie

Bremond Claude: 1981: *Logica povestirii,* Traducere şi prefață de Ion Pînzaru, Univers, Bucureşti.

Burguiére Andre: 1979: *Histoire d'une histoire: naissance des „Annales"*, în Annales E.S.C., nr. 5, p. 1347–1359

Cociu Mircea: 1993: *Spațiul istoric şi etnic românesc,* (reeditare a ediției 1942), ediție îngrijită şi adăugită de Mircea Cociu, Editura Militară, Bucureşti.

Constantinescu Nicolae: 1986: *Povestirea Fişe pentru un dicționar de folclor* (V), în Revista de etnografie şi folclor, tom 31, nr. 1, Bucureşti, p. 42–45.

Copans Jean: 1999: *Introducere în etnologie şi antropologie,* traducere de Elisabeta Stănciulescu şi Ionela Ciobănaşu, Editura Polirom, Iaşi.

Den Hollander (Dr. A. N. J.): 1980: *Az Alföld települései és lakói (Localități şi locuitori ai Câmpiei Maghiare)*, Editura pentru Agricultură, Budapest.

Dobos Ilona: 1964: *Az „igaz" történetek műfajának kérdéséről (Problemele categoriei „întâmplări adevărate")*, în Ethnographia, A Magyar Néprajzi Társaság Folyóirata (Revista Societății Maghiare de Folclor) LXXV, Budapest, p. 198–217.

Don Jehuda – Magos George: 1997: *A magyarországi zsidóság demográfiai fejlődése (Evoluția demografică a evreilor din Ungaria)*, în Magyarország társadalmitörténete I. A reformkortól az első világháborúig (Istoria societății maghiare I De la perioada reformelor până la al doilea război mondial), Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, p. 240–249.

Féja Géza: 1980: *Viharsarok (Colțul Viforului)*, ediția a III-a, (prima ediție a apărut în 1937), Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest.

Fruntelată Ioana-Ruxandra: 2000: *Narațiunile personale — problematica definirii,* în Studii şi comunicări de etnologie, Tom. XIII, Serie nouă, 1999, Imago, Sibiu.

Glatz Ferenc (preşedintele Academiei Maghiare): 1990: *Mire jó az oral history?(La ce e bună oral history?)*, în Történetírás korszakváltásban (Istoriografia la schimbarea de epoci), Gondolat, Budapest, p. 139–146.

Glatz Ferenc: 1995: (redactor) *A magyarok krónikája (Cronica maghiarilor)*, Officina Nova, Budapest.

Györffi István: 1983: *Alföldi népélet (Viața poporului din Câmpie)*, Gondolat, Budapest.

Jolles André: 1930: *Einfache Formen* (Legnde, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz), Max Nremeyer Verlag, Halle.

Katona Imre: 1962: *A népi epika újkori átalakulása egy társadalmi csoport körében (Transformări contemporane ale epicii populare la nivelul unui grup social)*, în Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei (Buletinul Secției de Limbă și Știința Literaturii a Academiei Maghiare de Științe), XIX, nr. 1-4, p. 187–230.

Küllős Imola: 1988: *Igaz történet, élettörténet, önéletrajz (Povestiri adevărate, jurnale orale, autobiografii)*, în Magyar Néprajz V, Népköltészet (Etnografie Maghiară, vol. V, Folclor Literar), Akadémiai Kiadó, Budapest, p. 251–266.

Laplatine François: 2000: *Descrierea etnografică*, traducere din limba franceză de Elisabeta Stănciulescu și Gina Grosu, Editura Polirom, Iași.

Lettrich Edit: 1978: *Városiasodásunk mai sajátosságai, (Particularități ale urbanizării contemporane)*, în Földrajzi értesitő (Buletin geografic), nr 1, Budapest.

Marc Vasile: 1994 : *De la Micherechi până la Micherechi*, Editura NOI, Giula.

Ortutay Gyula: 1977–1982: (redactor) *Magyar Néprajzi Lexikon (Lexiconul de Etnografie Maghiară)*, I–V Akadémiai Kiadó Budapest.

Ortutay Gyula: 1989: (redactor): *A magyar folklór (Folclorul maghiar) curs universitar*, ediția a doua revăzută; Dömötör Tekla: Capitolul despre legendă, Katona Imre, Martin György, Olsvai Imre, Ortutay Gyula, Voigt Vilmos: capitolele despre basm și narațiuni scurte; Tankönyvkiadó, Budapest.

Petrusán György – Martyin Emília – Kozma Mihály: 1999: *A magyarországi románok (Românii din Ungaria)*, Press Publica, Útmutató Kiadó, Budapest.

Redfield Robert: 1960: *The Little Community. Peasant Society and Culture. (Viewpoints for the Study of a Human Whole)*, Chicago.

Ricœur Paul: 1999: *De la text la acțiune. Eseuri de hermeneutică II* (Traducere și postfață de Ion Pop), Editura Echinox, Cluj.

Ricœur Paul: 2001: *Memoria, istoria, uitarea* (Traducere în română de Ilie Gyurcsik și Margareta Gyurcsik), Editura Amarcord, Timișoara.

Schenk Annemie – Weber Kellerman Ingeborg: 1973: *Interethnik und sozialer Wandel in einem mehrsprachingen Dorf des rumänischen Banats*, Marburg.

van Dijk Teun: 1975: Action, *Action Description and Narrative*, în New Literary History, 6, p. 273–294.

von Sydow Carl Wilhelm: 1934: *Kategorien der Prosa-Volksdichtung*, în Volkskundliche Gaben Festschrift J. Meies, Berlin-Leipzig, 253–268.

Vultur Smaranda: 1997: *Istorie trăită, istorie povestită.* Deportarea în Bărăgan 1951–1956, Editura Amarcord, Timișoara.

Vultur Smaranda: 2000: *Lumi în destine.* Memoria generațiilor de început de secol din Banat, Editura Nemira, București.

Weber-Kellermann Ingeborg: 1974: *Die deutsche Familie.* Versuch einer Sozialgeschichte, Frankfurt.

„Betâra rumânschi limba cuvintăm". Istroromânii. Repere identitare culturale în contemporaneitate.

Mihaela Nubert Chețan
Cristina Gafu
Armand Guță

În contextul absenței studiilor etnologice românești asupra istroromânilor în ultimii 50 de ani, cât și al numărului redus de vorbitori ai acestui dialect sortit asimilării complete, cercetători ai Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române au realizat un proiect de cercetare fundamentală privind formele și modalitățile de conservare a mărcilor identitare ale acestei comunități. Proiectul s-a desfășurat prin implicarea Fundației culturale *Muşeata* Armână și a fost finanțat de Ministerul Afacerilor Externe prin Departamentul Relațiilor pentru Românii de Pretutindeni, localitățile propuse pentru cercetare fiind *Jieni, Suşnievița*[1] (Croația).Obiectivele principale ale acestui proiect au vizat cercetarea nemijlocită a obiceiurilor, tradițiilor, folclorului literar și muzical în contextul dinamicilor socio-culturale actuale. În vederea realizării prospecției, cercetătorii au realizat o documentare în Biblioteca Academiei Române și în Biblioteca Națională urmată de elaborarea unor chestionare generale. Parcurgerea bibliografiei a relevat existența unei serii de studii lingvistice, istorice și etnologice.

Preliminariile culegerii

1. Studii lingvistice

Opiniile despre orginile istroromânilor sunt contradictorii, teoriile neargumentând în mod plauzibil unele aspecte ale formării dialectului. Potrivit lui Ovid Densușianu dialectul istroromân este un grai dacoromân al coloniștilor proveniți din Banat și Transilvania sud-vestică[2]. Teoria lui a fost preluată și nuanțată de Iosif Popovici care identifică două straturi: primul, din secolul al X-XIII-lea, reprezentat de comunitatea dintre bănățeni, dacoromâni și meglenoromâni, peste care s-ar fi suprapus în secolele al XIV-lea și al XV-lea unul macedoromân[3]. O altă opinie îi aparține lui Sextil Pușcariu care consideră că istroromânii ar proveni din românii apuseni plasați în nord-vestul Peninsulei Balcanice[4]. Potrivit lui August Kovačec istroromânii ar fi urmașii vlahilor balcanici, iar Emil Petrovici susține că dialectul s-a format la sudul Dunării[5]. Cercetătorii au sesizat posibilitatea existenței mai multor straturi , în acest sens Elena Scărlatoiu considerând că cea mai importantă parte a istroromânilor provine din regiunile septentrionale ale Peninnsulei Balcanice peste care s-au suprapus mai multe nuclee din zonele centrale, vestice și de nord-vest a Transilvaniei și a Timocului[6]. Perioada cuprinsă

între 1909-1998 s-au publicat o serie de monografii conținând un material lingvistic și istoric valoros.[7]

Ultimul studiu lingvistic asupra istroromânilor a fost întreprins de către Richard Sârbu și Vasile Frățilă și publicat sub titlul „ Dialectul Istroromân", în 1998, la Edit. Amarcord din Timișoara. Autorii susțin teoria , potrivit căreia „ Istroromâna continuă să-și păstreze rangul de limbă a satului și de limbă vorbită în familie. Ea se vorbește în colectivități de istroromâni care locuiesc nu numai în cele două localități croate (Jeiăni și Șușnievița s. n.), ci și în familiile de istroromâni care trăiesc în alte sate și orașe croate ori care s-au stabilit în străinătate".[8] Este interesant că, în anul 1857, când Ioan Maiorescu întreprindea prima anchetă dialectologică în Istria, exista aceeași modalitate de conservare și transmitere a fondului lingvistic de bază în cadrul familiei: „[...] acești oameni nu se rușinează de limba lor, ci din contra o au ca un sanctuar, pe care-l conservă cu mare pietate, de care sunt superbi [...] chiar înh mijlocul străinilor, dacă au a se înțelege despre ceva ei cu ai lor la o parte, cuventă în limba lor. Poate că o consideră și din punctul utilității, că au cum să se înțeleagă între sine, fără ca să le afle alții cugetele și planurile"[9]. Cercetarea de teren din anul 2005 a relevat păstrarea aceleiași atitudini față de dialect, o conștientizare a importanței funcției utilizării atât în spațiul privat, cât și în cel public.

2. *Studii istorice*

Potrivit opiniei lui Silviu Dragomir, care a studiat surse istorice bosniace, croate, dalmatine și venețiene în care apar numeroase mențiuni despre existența vlahilor balcanici în aceste regiuni,vlahii care locuiau în această zonă erau foarte numeroși și se ocupau cu transportul de sare, sau erau mercenari și negustori.[10]

Începând cu 1900, statisticile referitoare la populația istroromână sunt contradictorii, prezentând mari fluctuații determinate de evenimentele politice și intruziunile autorităților care le-au comandat și efectuat. Astfel, statistica efectuată în 1910 de autoritățile austro-ungare (indicând un număr de 3350 istroromâni) a fost publicată în „Spezial Repertorium der Osterreichschen Landen, Osterreich Istria" și reluată de către Zvonimir Dugacki în „Jezicna karta Istre" la Hrvatska Drzavna Tiskara Zagreb în 1945. Această hartă statistică demonstrează prezența unui număr de 11.000 istroromâni. *Cadastre Nationale De L'Istrie*, publicat în 1946, de Institutul Adriatic din Susak atestă un număr de 13.500 de vorbitori ai unei limbi care se diferenția atât de croată și slovenă, cât și de italiană. În urma studiilor lingvistice de teren efectuate în 1966, în două localități din Istria, August Kovacec confirmă existența a 2122 istroromâni. Recensământul populațiilor din Jugoslavia din 1989 indică un număr cuprins între 1550 și 6000, care locuiesc în provincia Cicarija la sud-vest și nord de Munții Ucka și orașul Rijeka.

3.1 *Studii etnologice străine*

Vladimiro Papafava, *La ceremonias y fiestas nupciales entre los morlacos della Dalmacia*, Madrid, Gacceta del Notariado, 1890 (obiceiuri de trecere- nunta), face o analiză a ceremoniile morlacilor dalmatini, asemănându-le cu cele ale istroromânilor, concluzionând că au aceaşi origine ca mod de desfăşurare al ceremoniei nupţiale şi rolul participanţilor. În *Sui rumeri dell Istria.Riasunto storica, Appendice bibliografica,* Trieste, 1900 (povestiri şi snoave istroromâne), Giuseppe Vassilich prezintă o scurtă istorie a originii cicilor (etnică şi lingvistică), a specificului culturii tradiţionale, a condiţiilor de trai şi a regiunii unde aceştia locuiesc. La sfârşitul cărţii autorul prezintă trei povestiri istroromâne şi o bibliografie străină despre istroromâni între 1800 şi 1900. În aceeaşi perioadă, Camilo de Franceschi, realizează un studiu etnografic publicat sub titlul *Il castelli della Valdarsa*, Trieste, 1900, în care autorul face referiri la limba, portul, obiceiurile şi tradiţiile istroromânilor din Şuşnievița, Sucodru, Letai.

3.2 *Studii etnologice româneşti*

Sfârşitul secolului al XIX-lea este perioada în care apar primele cercetări asupra istroromânilor. În *Itinerar istrian*, în Foaia pentru minte, inimă şi literatură, Braşov, 1874, Ioan Maiorescu face o descriere amănunţită a cadrului geografic şi social al satelor istroromâne, referiri lingvistice (vocabular istriano-român) şi antropologice sumare.

Primele cercetări etnologice i le datorăm lui T.T. Burada care, în 1896, întreprinde prima culegere de teren, urmată de publicarea articolului *O călătorie în satele româneşti din Istria.* Acest studiu conţine o serie impresionantă de date menite să plaseze din perspective multiple comunitatea istroromânilor. În prima parte Burada precizează publicaţiile care au stat la baza documentării: revista *Istria*, din anul 1846, în care Anton Covaci semnala populaţia vorbitoare a unui idiom latin ce locuieşte pe malurile Mării Adriatice, *Calendarul său pentru poporul românesc,* 1847, în care Gheorghe Asaki oferă o mostră din dialect, un cântec păstoresc, *Itinerar în Istria şi vocabular istriano român*, 1874, aparţinând lui Ion Maiorescu. Secţiunile studiului lui Burada înglobează o schiţă geografică şi istorică, un jurnal etnologic al călătoriei efectuate în satele din Istria, descrieri ale caselor şi ale portului, date minimale despre ocupaţiile de bază. Un aport important îl deţine cercetarea datinelor la Anul Nou, a obiceiurilor de trecere, a căror prezentare este însoţită de transcrierile muzicale ale dansurilor de nuntă, a fişelor de organologie cuprinzând principalele instrumente *folele* (cimpoiul), *supele* (un tip de oboi), *surlele* (fluiere gemănate) şi menţionarea celor două dansuri caracteristice: *columbaro şi sub piciore.*

Perioada interbelică este o perioadă în care se remarcă intensificarea preocupărilor ce vizează cercetarea istroromânilor. O contribuţie importantă a avut-o Petru Iroaie care publică un repertoriu impresionant de texte operând şi o clasi-

ficare categorială: cântece de iubire şi satirice, cântece de leagăn, colinde, cântece de nuntă, bocete, descântece, jocuri de copii. Alături de basme cu zmei şi texte nuvelistice şi epice sunt precizate cele mai importante sărbători, Carnavalul, (*Tri crali* din Jeián), diferite credinţe şi superstiţii legate de date importante ca 1 martie (fluturele prevestitor), acţiunile malefice ale unor fiinţe supranaturale ca *morinele şi vârcolacii*[11].În studiile şi cercetările de teren efectuate în Istria (perioada 1932–1938)[12], Traian Cantemir şi-a concentrat cercetarea exclusiv în localitatea Şuşnievița (zonă etnologică cu puternice influenţe italiene), culegerea sa cuprinzând povestiri, basme (*ştorii)*, credinţe şi superstiţii, informaţii asupra obiceiurilor calendaristice de trecere şi religioase.

Ansamblul cultural tradiţional nu a constituit o preocupare a cercetărilor româneşti în perioada ulterioară celui de-al doilea război mondial. Ţinând cont de mutaţiile ce au intervenit în sfera politicului, prin integrarea peninsulei Istria în Republica Socialistă Federativă Iugoslavia (1945), de schimbările economice, demografice, sociale şi culturale care prezintă o dinamică accelerată în societatea contemporană, cercetarea de faţă şi-a propus decelarea gradului de determinare a acestor factori asupra reperelor identităţii etnice şi colective ce pot fi identificate prin raportare la obiceiuri, rituri, ceremoniale, cântece, dansuri etc., ca forme de manifestare folclorică. Totodată, stringenţa cercetărilor derivă din incapacitatea memoriei colective de a stoca şi transmite elemente ale tradiţiilor mai mult de două generaţii.

4. *Chestionar*

În urma parcurgerii bibliografiei a fost elaborat un chestionar general care a urmărit, pe de-o parte, evidenţierea fondului activ şi pasiv ale secvenţelor ceremoniale, ale categoriilor din folclorul istroromân relevate de cercetările anterioare. Pe de-altă parte, itemii propuşi spre cercetare au vizat existenţa sau nonexistenţa unor similitudini cu folclorul daco-român. În al treilea rând, cercetătorii şi-au propus evidenţiarea acelor aspecte ale tradiţiilor din perspectiva contextului istoric evolutiv(iniţial italian şi ulterior anului 1945, iugoslav, şi după 1991, croat), a modului în care acest context a imprimat modelului identitar o serie de particularităţi. Structura chestionarului a urmărit decelarea mai multor coordonate menite să caracterizeze în contemporaneitate cultura orală a istroromânilor: obiceiuri calendaristice laice şi religioase, obiceiuri de trecere (nunta şi înmormântarea), petrecerea timpului liber, credinţe şi superstiţii, alimentaţie, naraţiuni populare (povestiri familiale, istorii orale, memorate de gradul 1 şi 2), repertoriul muzical tradiţional, imagologie (întrebări ce au vizat modul în care sunt receptaţi de către majoritatea croată, precum şi modul în care se percep ei înşişi, denominaţii legate de propria etnie şi de celelalte ramuri ale românilor, gradul de cunoaştere a celorlalţi istroromâni din localităţi ale peninsulei Istria).

5. *Prospecţia*

Prospecţia de teren s-a realizat în perioada 29 septembrie 10 octombrie 2005, localităţile prospectate fiind situate în două regiuni diferite Kvarner- *Jeiăni* (denumirea folosită de către locuitori fiind *Seiani*) şi Istra-*Şuşnievita, Letai, Brdo, Nova Vas, Sucodru.*

Localitatea Jeiăni, având 130–140 de locuitori-majoritatea lor istroromâni- este situată în partea de nord-vest a regiuni *Kvarner* în provincia *Ciciarija*, în apropierea muntelui *Planik* la 678 metri altitudine şi la 40 de kilometri depărtare de Rijeka (principalul centru urban, oraş turistic şi port la Marea Adriatică), prezentând o climă temperată diferenţiată de altitudine cu influenţe alpine. Din punct de vedere morfologic, Jeiăni prezintă caracteristicile zonale ale peninsulei Istria, fiind un tip de sat adunat, cu case dispuse radial şi construite din blocuri de calcar inegale, semifasonate, lipite iniţial cu pământ, în prezent folosindu-se cimentul. Zidurile caselor au grosimi cuprinse între 80–100 centimetri. Au fost identificate mai multe particularităţi dintre care menţionăm păstrarea liniei arhitectonice de tip alpino-adriatic cu influenţe italiene (locuinţe neîmprejmuite, cu ferestre mici, dublate de obloane, fără balcoane şi fără prispă). Una dintre puţinele surse bibliografice care conţin referiri la tipul de gospodărie al istroromânilor este lucrarea lui Ioan Maiorescu, *Itinere în Istria şi vocabular istroromân* în care autorul face o descriere destul de amănunţită: „Casele se ved pe dinafară şi mai departe curate. Sunt de peatră şi acoperite cu paie. Toate au împrejur curte şi grădine închise cu gard parte de peatră, parte de nuele sau de *verge*, cum zic ei"[13].În prezent, imaginea de ansamblu este modificată, punând în evidenţă, pe de o parte,„simbioza" dintre casele vechi (unele dintre ele renovate şi funcţionale),unele având numai parter, altele cu un etaj şi, cele noi, care sunt construite din cărămidă şi, pe de altă parte, absenţa împrejmuirii şi a grădinilor semnalate cu 150 de ani, probabil ca urmare a schimbării ocupaţiilor tradiţionale şi a modului de viaţă. Acareturile sunt plasate în apropierea locuinţei, în linie, grupate pe criteriul rudeniei şi al vecinătăţii, iar loturile (*nivele*), la marginea satului plasate în văi în aceleaşi locaţii indicate de Maiorescu. În registrul informal memoria colectivă conservă atât legenda referitoare la strămutarea satului din munţi din cauze climatice cât şi delimitarea iniţială a suprafeţei satului în funcţie de dispunerea spaţială a celor patru familii întemeietoare: Sancovit, Turcici (Turcovit), Stambulici, Marmelit. Spaţiile liminale sunt reprezentate de *capeliţe* (asemănătoare troiţelor, reprezentând crucifixul) circumscriind centrul (la intersecţia drumurilor ce delimitează cele patru zone) şi căile de acces în sat (una dintre ele marca vechea cale către comuna Mune şi Slovenia). În plan simbolic, anchetele de teren au relevat funcţia apotropaică a acestora, funcţia de consacrare a spaţiului şi diferenţiere calitativă a acestuia. Fântânile, *şternele,* sunt construite din piatră sub forma unui bazin paralepipedic, având adâncimi de circa 8–15 metri, cu ornamente florale, purtând numele proprietarilor şi ctitorilor (şterna lu

Jozo, şterna lu Didiciu, Şterna lu Juki, şterna lu Jurik, şterna lu Jinka, etc.) reprezentând repere de orientare în sat şi locuri de întâlnire. Exista şi o fântână (*fântâră)* a satului plasată pe locul unui vechi lac, renovată de către armata austro-ungară între 1914–1915, astăzi dărâmată. Biserica, de rit romano-catolic, având hramul Sf. Andrei, este amplasată pe un platou la marginea satului fiind reconstruită în 1990 şi sfinţită în 1992 pe temelia bisericii distrusă odată cu 102 de case şi 98 gospodării de către fasciştii italieni şi germani în 1944. Acest eveniment tragic care a marcat puternic comunitatea constituie nucleul variantelor de istorii orale legate de trecutul satului.

Într-un perimetru de aproximativ 50 de kilometrii pătraţi, în regiunea Istra, la 35 de kilometri de Labin şi coasta Adriaticii, întro zonă carstică cu climat alpino-mediteranean, la o altitudine de 650 de metri de nivelul mării se află aşezate toate cele şase localităţi cu istroromâni: Şuşnievița, Letai, Brdo, Nova Vas, Sucodru, Krşani. Tipul satelelor se apropie de cel adriatico-italian, casele sunt construite din blocuri de calcar alb-gălbui fasonate dispuse de-a lungul drumului ce trece prin localităţi. Casele vechi sunt fără etaj, având lângă ele acareturile, spre deosebire de Jeieni. Toate gospodăriile sunt lipsite de ziduri de împrejmuire. De-a lungul drumului de acces se află *capelițele*, mici altare închinate Fecioarei Maria, amplasate lîngă drum sau lângă zidul unor case, unele fiind deschise iar altele închise cu geam. Bisericile, de rit romano-catolic, sunt construcţii impunătoare prevăzute cu turle cu ceas.

Şuşnievița — care şi-a păstrat statutul de cătun[14]— se întinde la poalele muntelui Učka şi la marginea câmpiei Cepičko, într-un parc natural protejat. Satul nu are mai mult de 120 de case locuite, având în prezent o populaţie de circa 381 de persoane (informator Ana Bacco), majoritatea bătrâni. Marea majoritate a caselor se află într-o stare de degradare avansată, fiind părăsite. Cimitirul se află la ieşirea din sat, având dimensiuni modeste cu puţine monumente funerare şi cruci roase, decolorate şi sparte de timp şi intemperii (abia se pot citi numele defuncţilor). Şuşnievița se află pe drumul ce face legătura cu alte două localităţi cu populaţie istroromână Letai şi Nova Vas.

Potrivit relatărilor lui Ioan Maiorescu, Brdo era considerat nucleul comunităţii istroromâne din Istra („meziul-punctul teritorului român de sub Monte Maggiore"[15]) însă în prezent cătunul este complet părăsit, singurul element de interes reprezentându-l turnul cu ceas puternic luminat exterior.

Vectori de identificare etnică

1. *Obiceiuri calendaristice*

Prospecţia a relevat ca cea mai importantă marcă a identităţii comunităţii din Jieani performarea obiceiurilor concentrate în timpul săbătoririi Epifaniei Domnului, Sfinţii Magi, Gaşpar, Melchior şi Baltazar, plasată în calendarul romano-

catolic la data de 6 ianuarie-*Tri Kralji*- şi marca inițial, momentul reînoirii anului. Această tradiție din ciclul calendaristic, precedat de o perioadă de purificare fizică (post alimentar) şi spirituală a principalilor actanți (zvonciarii), purtând numele de *Pust*, denotă valențele şi simbolismul colindatului din spațiul dacoromân. Ritualul este performat de alai în care au fost remarcate mai multe tipuri de roluri: pe de-o parte, un grup format dintr-un număr par de bărbați, *zvonciari* care, în ziua respectivă, înconjoară alergând de trei ori satul şi fiecare casă, oprindu-se în dreptul fiecărei gospodării unde sar (*zvonesc)*, iar pe de altă parte, un conducător, *capo*, (situat în fruntea zvonciarilor) ce reglementează buna desfăşurare a obiceiului şi disciplina în interiorul grupului cu ajutorul unui fluier secondat de un casier ce are rolul de colectare a darurilor alimentare primite. Zvonciarii sunt însoțiți de un grup de bărbați şi femei (care poartă pe umeri baticuri colorate, pe cap bărbații au pălării negre, iar femeile baticuri), şi de o formație instrumentală compusă din tobă, chitară şi armonică, semnul distinctiv al clopotarilor din Jieni fiind un steag cu reprezentarea unui zvonciar şi numele formației (*Zeijanski Zvonciari)*. Costumele pe care le poartă au prevăzute în jurul taliei, la spate, trei clopote de aramă a căror utilitate este legată de simbolistica zgomotelor produse în momentul săriturilor ritmice pe care le execută. Sunetele clopotelor implică o serie de semnificații induse de funcția apotropaică (alungarea spiritelor malefice), şi funcția augurală. Un alt accesoriu important este reprezentat de bâtă (*botea*), de care sunt atârnate panglici multicolore, folosită în scopul lovirii uşii caselor, act ritual care evidențiază funcția de fertilitate. Pe cap este purtat *comăracul*, o pălărie din carton cu calota împodobită cu fotografii reprezentând femei costumate sumar ca simbol al fertilității, în vârful pălăriei este fixată *ruja*, simbol floral (confecționat din hârtie colorată creponată), iar în jurul borurilor sunt prinse panglici lungi multicolore cu trimitere la simboluri vegetale. În trecut, la sfârşitul sărbătorii, comăracele erau arse. Este de remarcat că acest obiect vestimentar endemic satului Jeieni s-a păstrat aproape intact comparativ cu descrierile existente în lucrarea lui Maiorescu:" Jeiunesii nu poartă şepce, ci pălărie şi la chiamă *comarac*. Ele au forma pălăriel din Ternave şi Mureş în Ardeal, şi nu numai ale junilor, ci şi chiar ale bărbaților sunt până sus la fund pline de cordele, de culori diverse. De regulă cordela de jos e de velut (catifea), cele deasupra de mătasă. Diferența toată e că la betrâni cordelele sunt de colori mai închise, ear la tineri de colori ce bat la ochi, şi între cari se caută mai ales *roişul,* cum zic ei la roşu. Colorile mai usitate la juni sunt roşu, galben şi venăt sau albastru. La betrâni predomneşte negrul. Pălăriile tinerilor sunt ornate cu pene de păun şi cu pene (buchete) de flori de câmp şi de grădine."[16]

Performerii (*Zvonciarii)* sunt încălțați cu ciorapi de lână (*şcapine de lâră)*,cu ghete (*postole)*. Vestimentația este alcătuită din bluze marinăreşti de care sunt prinse batiste albe, pantaloni albi (*bragheşe)*, în jurul acestor articole de îmbrăcăminte se poartă *şube*, un alt obiect vestimentar păstrat din portul vechi: vestă şi o

bucată blană de oaie peste care sunt prinse clopotele. Conducătorul, *capo*, este costumat în ofițer de marină. El deține o serie de elemente de recuzită de care se folosește în indicarea acțiunilor pe care trebuie să le efectueze zvonciarii: un baston înfășurat cu panglici multicolore cu rol de sancționare și un fluier cu ajutorul căruia coordonează secvențele principale ale actului ritual: începutul, sfârșitul săriturilor ritmice și momentul în care trebuie să părăsească o casă pentru a merge la o alta. Toți membrii comunității conștientizează simbolistica actului de a *zvoni (*suna*)* astfel încât prezența grupului este valorizată cu o condescendență deosebită. Gazdele oferă capo-lui și casierului — singurii care au dreptul de a intra în case- ouă *(oșoare)*, *slănină* și vin *(vir)*, alimentele fiind consumate în timpul mesei comensuale ce marchează sfârșitul obiceiului. Comunitatea are, de asemenea, rolul de a sancționa membrii grupului zvonciarilor care nu ating performanțele cerute: simț ritmic care le este necesar pentru a-și coordona săriturile care să permită alternarea sunetelor emise de clopote (de felul în care *zvonesc* depinde eficiența actului propițiator); din cei patru sau șase clopotari se aleg doar doi care vor suna de trei ori *Pustul,* în seara zilei respective pentru fiecare mag în parte. Momentul constituirii grupului zvonciarilor reprezintă o etapă esențială, în trecut componența grupului se modifica anual.

Reprezentarea simbolică a Anului vechi este o păpușă din paie, de statura unui bărbat, având cap de clovn. La începutul ritualului, după răsăritul soarelui, momâia *(denumită Marele Frate)* este urcată pe un stâlp situat în centrul satului, unde va rămâne până la încheiera *Pustului.* Acest subsitut cu valențe antropomorfe este personajul principal al ultimei secvențe ceremoniale, parodie a ritului funebru, care, prin relaționare cu simbolistica focului potențează o dublă funcționalitate: de purificare și de stimulare a fecundității umane, animale și fertilitatea solului. La finalul zilei ceremoniale păpușa este coborâtă, întinsă pe un suport care imită afetul unui tun, tractat de un vehicul în care se află „văduvele" (doi bărbați travestiți) care îl jelesc. Cortegiul format din mai mulți săteni purtând doliu, parcurge drumul spre marginea satului unde, după o parodie de slujbă religioasă, păpușa este lovită cu un băț și incinerată împreună cu crucea pe un rug vertical.

2. *Repertoriul muzical*

Cercetarea de teren din Jieăni a relevat un alt palier semnificativ al identitarului etnic reprezentat de repertoriul vocal. Cântecele în dialect, executate numai de bărbați, evidențiază un stil propriu de interpretare în grup: debutul pieselor muzicale este susținut de către un solist iar grupul continuă execuția pe două voci care intonează un contrapunct notă contra notă. Această polifonie remarcabilă este considerată o reminiscență a unui vechi stil de interpretare vocală. Având în vedere capacitatea de prezervare a repertoriului muzical tradițional, considerat unul dintre elementele fundamentale de identificare și identizare în raport cu populația majoritară, cât și existența mai multor niveluri de conturare a modelului identitar

în contemporaneitate- în registru etnologic- anchetele de teren viitoare îşi propun să identifice tradiţiile şi obiceiurile celorlalte comunităţi de istroromâni din Suşnevița, Cârşani, Novovas, Letai şi Sucodru şi să aprofundeze aspectele fundamentale reprezentative pentru tipul de cultură orală din Jieani.

3. *Naraţiuni-legende de întemeiere*

Unul dintre punctele de focalizare ale cercetării este consemnarea de informaţii legate de originile istroromânilor pe teritoriul Croaţiei. În aceste sens au fost reluate toate ipotezele formulate de Maiorescu şi infomatorii săi (intecelctuali şi oameni simpli) privind descendenţa latină şi/sau românească a acestora: „totul ce ştiu despre originea lor [...] ştiu numai în general că se trag de la Roma, apoi că spre răsărit mai e România, or paes românesc"[17]. În mentalul colectiv exista şi atunci există şi în prezent o reprezentare a identităţii prin conexiune cu spaţiul românesc. Una din informatoarele din Nova Vas[18], ne-a relatat o legendă a aşezărilor întemeiate de vlaşi, conform căreia rumânii au venit din România în urmă cu 600 de ani. La început au fost numai două familii de păstori care s-au aşezat una în Şuşnievița şi cealaltă în Nova Vas. Acestor două familii li s-au alăturat şi alţii care înrudindu-se între ei au format localităţile Şuşnievița, Letai, Brdo, Cârşani.

Note

1. Pe parcursul prospecţiei au fost identificate şi alte localităţi care există vorbitori ai dialectului istroromân-Letai, Sucodru, Novoselo şi Cârşani-care vor face obiectul unei cercetări viitoare.
2. Apud. R. Sârbu, V. Frăţilă *Dialectul istroromân*, Timişoara, ed. Amarcord, 1998, p. 14.
3. *Idem*, p. 15.
4. Originile sud-dunărene au fost îmbrăţişate şi de alţi cercetători ca Fr. Miklosich, C. Jirecek, G. Weigand, Th. Capidan
5. Teoria conform căreia teritoriul de formare a istroromânei s-ar plasa în Moesia superioară a fost combătută de V.Arvinte, G.Ivănesu, I,Gheţie.
6. *Idem*, p. 17.
7. Monografii fundamentale alcătuite de Iosif Popovici : *Dialectele române din Istria*, vol I, Halle, a. d. Saale, 1914; vol. II, 1909; de către Sextil Puşcariu în colaborare cu A. Belulovici, M. Bartoli şi A. Bihan, *Studii istroromâne* vol. I, 1906; vol II, 1926 ;vol. III, 1929., E. Petrovici şi P. Neiescu, *Persistenţa insulelor lingvistice. Constatări făcute cu ocazia unor anchete dialecticale la istroromâni, meglenoromâni şi aromâni*, în CL, IX, 1964, nr. 2, p.196 şi August Kovačec, *Descrierea istroromânei actuale*, Bucureşti, EA, 1971, *Originea coloniilor române din Istria* , Silviu Dragomir, 1927. În 1928, Leca Morariu publică volumul *Lu Fraţi Noştri. Libru lu Rumeri din Istrie*, iar între 1929–1934, apare volumul *De-ale Cirebirilor*, cuprinzând texte din I din Suşnievița, II din Bârdo, Sucodru şi Grobnic; III din Jeián şi IV scrisori istroromâne din Jeián şi Şuşnievița. În deceniul al treilea, Traian Cantemir a efectuat anchete la istroromâni, concretizate într-un volum de texte (cuprinzând mai ales poveşti), urmate de un glosar, publicate în 1959 la Bucureşti la EA. În aceeaşi perioadă, S. Pop anchetează pentru Atlasul Lingvistic Român (ALR I) localităţile Bârdo din Valdarsa, iar Ştefan Paşca, pentru ALR II, localitatea Jeián.În 1960, Ugo Pellis, unul dintre autorii ALI (Atlasul Lingvistic Italian) investughează aceleaşi zone ca şi autorii ALR, materialul fiind publicat mai întâi de Wolfgang

Dahmen şi Johanes Kramer în „Balkan-Archiv", Neue Folge, XIII, 1988, p. 209–281; XVI, 1991, p.109–137. Radu Flora, Emil Petrovici, Petru Neiescu, Richard Sârbu, Vasile Frățilă continuă direcția de cercetare ştiințifică din perspectivă lingvistică a acestor comunități . Aceste contribuții ştiințifice efectuate în deceniile şapte, opt şi nouă se concretizează în cercetări lingvistice comparative şi nu etnologice.

8. R., Sârbu, V., Frățilă, *Dialectul istroromân*, Timişoara, ed. Amarcord, 1998, p. 8

9. Ioan Maiorescu, *Itinerar în Istria şi vocabularul istriano-român*, Fundația „Scrisul Românesc", Craiova, 2001, p. 60–61.

10. Încă din secolul al XI-lea în documentele regale din Bosnia sunt consemnate două nume: *Negulus* de la ZaraVecchia (în 1070), iar în anul 1080 în documentele oraşului Spalato, apar numele vlahilor *Petrus Draculus, Dedulus, Chudulus*. În secolul al XIII-lea, sunt menționați vlahii: *Pervosclavus Draguli* (1277), *Vitule Iadrensis* şi *Domnicul* (1289), în împrejurimile Zarei. În Croația primele mărturii documentare despre vlahi apar în secolul al XIV-lea în cronica lui Miha Madii de Barbazanis în luptele cu puternicul ban Mladen Subici de Bribir. În 1357, în convenția încheiată între republica Raguza şi Ştefan Uroş, pentru reglemetarea vânzării şi transportului sării, sunt menționați şi vlahii din Bosnia care practicau acest tip de comerț. În 1435 hrisovul banului Hanz Frankapan, confirmă privilegiile vlahilor pe valea Cetinei. În prima jumătate a secolului al XIV-lea, există referiri la vlahii din Banatul Kninului, iar din secolulul al XV-lea apar informații despre vlahii din Lika, lângă cetatea Ostrovica. În Podgorije şi pe litoralul adriatic, de la Senji până la Fiume(Rijeka)- numit de croați Vinodol- sunt amintiți vlahi în Karlopag, Novigrad, Nona şi Starigrad. Vlahii din Ledenica, sunt amintiți în anii 1453 şi 1465. Încă din primele decenii al secolului al XVI-lea a, existat fără îndoială o numeroasă populație de vlahi, pe un teritoriu destul de întins de la Cetina şi frontiera Bosniei până la ramnificațiile Alpilor din nordul Adriaticii.

Între 1070 şi 1510 se înmulțesc mențiunile referitoare la grupuri vorbitoare de idiom latin (vlahi, morlachi, morlachos, maurovlahi) situate într-o arie geografică foarte mare începând din Muntenegru şi Albania, până în Serbia, Bosnia, Croația, Dalmația şi Istria.

Într-o lucrare despre mişcările populațiilor care încep cu secolul al XVI-lea să se retragă din calea expansiunii turcilor în peninsula Balcanică, (dinspre Bosnia şi Croația şi Dalmația către Istria), Atillio Tamaro consemnează date interesante despre vlahi (maurovlahi, morlaci), arătînd direcția şi cronologia emigrării acestora alături de alte populații balcanice în Istria. Între 1510–1525, Christofor Frankapan îi colonizează în Mune şi Seiani pe morlaci refugiați; în 1517, aceştia intră pe teritoriul Triestului. În 1539, Ferdinand I distribuie cicilor teritorii întinse în Carst şi litoralul istrian.Tot atunci, 2000 de familii de morlaci solicită regelui Ferdinand I să se stabilească în Istria. Flota Veneției îi transportă. Între 1510 şi 1599, o serie de materiale documentare regale şi nobiliare menționează aşezarea morlacilor în Istria şi litoralul adriatic. Începând cu secolul al XVI-lea, morlacii din Istria apar sub numele de cici (Ciccio da San Michelle di Leme, în Parenzo şi Ciccio da Segna).

Termenul de *cici* este identificat (în secolul al XVII-lea) de către episcopul Tommasini cu termenul de morlachi, iar carmelitul Irineo della Croce, afirma că „cicii se numesc în limba lor Rumeri", adică români cum se numesc pretutindeni şi astăzi coborâtorii vechii populații romanice din dreapta şi din stânga Dunării. În opinia lui Vassilich şi Tamaro, originea istroromânilor din Croația şi Dalmația, ar fi descendența dintr-o veche populație ilirică romanizată. Silviu Dragomir se raliază punctului de vedere al filologilor români, conform căruia apropierea lingvistice a dialectului istroromân de dialectul dacoromân, indică că aceştia sunt originari de lângă Dunăre, separația celor două grupuri lingvistice făcându-se după secolul al VII-le după Christos

11. Petru Iroaie, *Cântece populare istroromâne (149 de texte, 118 cântece din 8 sate istroromâne)*, Cernăuți, 1936, *Aşa cântaț*, culegere de texte din Suşnievița şi Jeiani, Cernăuți, 1936, în revista

Făt-Frumos, XI, 1937, nr.4, *Cântece populare istro-române*, în Arhivele Iașului, *Grai și băsmuire cirebiră*, XLVI, nr.3–4, *Alte cântece cirebire*, XLVII, nr. 1–20, 1936–1938.

12. Traian Cantemir, *Ciripiri cirebire*, fasc.I,Cernăuți, Univ. Regală Carol I, 1935, Seminarul român de literatură română și folclor, *Istroromânii*, Hotin, Seminarul român de literatură română și folclor, extras din rev. Făt-Frumos, anul XIII, 1937, *Istroromânii. Nunta,* Cernăuți, 1938, *Basme cirebire: Gobo și Mogo,* Institutul Cernăuți, anul VII, 31, 1944, *Texte istroromâne,* București, Ed.Academiei RPR, Institututul de Lingvistică Cluj, 1959.
13. Ioan Maiorecu, *op. cit.*, p. 94.
14. Ioan Maiorescu, *op. cit.*, p. 52–53.
15. *Ibidem*, p.82.
16. Ioan Maiorescu, *op. cit.*, p. 96–97.
17. Ioan Maiorescu, *op. cit.*, p. 71.
18. Informator Maria Čvečič, 85 de ani.

In memoriam Kohán György (1910–1966)

Ibos Éva

Sehol máshol nem olvastam olyan tökéletesen summázó kifejezést Kohán György olajképeiről mint a régész és rajzművész László Gyula tollából, aki „fekete szivárványnak" nevezte Kohán festészetét. Akik ismerik Kohán műveit, vihart jósló nagy égboltokra emlékeznek, melyek alatt gondterhelten magukba roskadó vagy épp ellenkezőleg, erőteljesen küzdő alakok sugározzák magukból tragikummal terhes sorsukat. De nem is mindig kell emberi alak ahhoz, hogy a Kohánból felszakadó drámákat érzékeljük. A magányosan világító fehér házfalakban, a lomha mozgású bivalyokban, de még a van gogh-i indulattal odakent szivárványsávokban is ott feszül a robbanni készülő sötéten örvénylő energia. A színes festékfoltok nála fekete-fehér tartalommal töltődnek fel, ez adja festészetének drámaiságát.

Hasonló paradoxon a szakírói tevékenységében is irodalmi ihletettségű Supka Magdolna művészettörténész kifejezése a „drámai groteszk" is, ami megint csak két, egymást látszólag kizáró fogalom párosításából született. A drámai groteszk Kohán grafikáira, azaz tustoll- és krétarajzaira utal, ami azt jelenti, hogy Kohán a könnyedebb, vázlatolós műfajokban sem tért el a könnyedebb tartalmak felé, noha a vonalak — főként tusrajzain — olykor kalligrafikus könnyedségűvé váltak.

A harmadik műcsoportot — mely teljessé teszi a Kohán oeuvre-t — általában az üvegablakokhoz szokták hasonlítani és valóban, e művek felépítése a középkori templomablakok armatúraszerkezetű kompozícióira emlékeztet. A súlyos és sűrű olajfesték helyett itt két lazúrosabb anyagot kever, a temperát a viaszkrétával és így egy elemzőbb, s ezáltal (is) derűsebb világ született meg viasztempera képein.

Így együtt, e három egymástól nagyon is eltérő műcsoportból kerekedik ki a teljes Kohán hagyaték, amely 4 évtizede vált igazán ismertté, a művész halálát követő évenkénti emlékkiállítások sorozatában.

Az emlékkiállításokat a gyulai Erkel Ferenc Múzeum rendezte, ugyanis Kohán György a birtokában lévő műveit szülővárosára Gyulára hagyatékozta, egészen pontosan 3039 alkotást. Ebből 665 festmény, különböző méretű olaj- és viasztempera kép, a többi grafika illetve rajz a tenyérnyi vázlatoktól, ujjgyakorlatoktól kezdve a közepes és nagy méretű rajzokon át a többméteres pannótervekig.

Ezt a materiális terjedelmében is tekintélyes anyagot éveken át egy bérelt épületben tárolta a város, mert a nem túl nagy múzeumi raktárakba nem fért volna el. A hagyaték utóéletét, fizikai állapotát és állagát Supka Magdolna a Magyar Nemzeti Galéria művészettörténésze felügyelte Koszta Rozália festőművésznő helybéli együttműködésével. Rendszereztek, csoportosítottak és provizórikus nyílvántartást készítettek. Nem csak a konkrét anyagot gondozták, hanem a szellemi

örökséget is. Ők tematizálták az évenkénti emlékkiállításokat amelyeket a középkori téglavár szomszédságában álló Dürer teremben nyitottak meg nyaranta, ám emellett más vidéki és budapesti bemutatók lehetőségét is szorgalmazták. A műértő közönség és a szakma tehát rendszeresen láthatott Kohán műveket, a hagyaték sorsának végleges és megnyugtató megoldását azonban a Kohán Múzeum elkészülte és megnyitása jelentette 1979-ben. A múzeum nem csak az állandó bemutató lehetőségét teremtette meg, hanem végre megfelelő körülmények adódtak az anyag szakszerű, a muzeológia elvei szerint történő leltározására és az egyéb — sajnos igen csekély számú — tárgyi emlékanyag dokumentálására.

Kohán életútja

Kohán György 1910-ben született a ma már Gyulához tartozó, akkor még önálló településeként nyilvántartott Gyulaváriban Kohán János kovácsmester és Vonyiga Katalin harmadik gyermekeként. Kitanulta a kovácsmesterséget, de már fiatalon a rajzoláshoz és festéshez vonzódott, s már 14 éves korában részt vett a Gyulai Műbarátok által rendezett kiállításon, ahol díjat is nyert. Az iparoscsalád értékrendjéből eredően a szülők nem támogatták a családi szokásoktól idegen, sőt lenézett művészeti tanulmányok gyakorlását, bár rajztanára, Firtosi József Dezső tehetségesnek találta s fel is jegyezte Kohán egyik fiatalkori akvarelljének hátlapjára, hogy „ösztönösen művészi festmény". Neki lett igaza, mert a kiállítást megtekintő pesti művészek is felfigyeltek rá, s lehetővé tették számára a továbbtanulást, amit 1927-ben meg is kezdett a Képzőművészeti Főiskolán. Sajnos csak egy évig járt oda mert tanárával Glatz Oszkárral olyannyira összekülönbözött, hogy távoznia kellett. Dehogy távoznia! Állítólag Glatz Oszkár úgy dobta ki őt a műteremből, hogy a festőállványt is utána hajította. (Legalábbis így mesélte Kohán Supka Magdolnának, aki monográfiájában idézi az esetet.)

A főiskola elhagyása festészetének talán a javára szolgált, de úgy tűnik eredendően nehéz sorsa ettől a fordulattól vált még nehezebbé, s gyanítható, hogy ennek (is) köszönhető egész életén át tartó egzisztenciális bizonytalansága, mint azt az alábbi tényekből látni fogjuk.

Glatz Oszkár szemlélete és ízlése valamint a plein air és az akadémizmus határmezsgyéjén álló festészete egészen más követelményeket állíthatott növendékei elé, mint ami Kohánnak megfelelt volna, s ez joggal indukálta az ellentétet kettőjük között. Csakhogy Kohán így elveszítette a tekintélyes intézmény biztonságot adó hátterét, s kiesett egy olyan áramkörből amit a diákok közössége jelent. A fővárost nem hagyta ott, tanulni akart, ezért beiratkozott egy szabadiskolába, ahová kb. másfél évig járt.

1931-ben Párizsba utazott, hogy közelebbről megismerkedjen a modern művészettel. Pénze nem volt túl sok, de Major Henrik, külföldön élő magyar grafikus pártfogásába vette és másolási munkát szerzett neki. A kintlét mégsem tartott tovább néhány hónapnál, mert nem tudta fedezni a költségeit. Hazatérése után

nem sokkal Hódmezővásárhelyre érkezik és ettől kezdve ez a város lesz az igazi otthona. Persze nem hagyományos polgári értelemben hanem szellemileg-művészileg. Ugyanis gyakorlatilag itt lel — valljuk meg, egész életében — a legnagyobb megértésre és támaszra. Itt kerül ténylegesen bele a művésztársaságba. Nem csak együtt kávéznak és borozgatnak és beszélgetnek a világot megváltva, de ténylegesen elkötelezik magukat a kultúrateremtő közügyek mellett, újabb és újabb konkrét célokat tűznek ki maguk elé és közösen munkálkodnak a feladatok megoldásán. Egyszóval valódi szellemi közösséget alkotnak a Vásárhelyen élő írók, költők, festők s csatlakozik hozzájuk néhány műpártoló entellektüel is, jogász, orvos, múzeumigazgató.

Kohán 1933-ban érkezik első ízben Hódmezővásárhelyre, s kisebb-nagyobb kitérőkkel — Gyulára, Pestre és Orosházára — végig ez a város marad szellemi-művészi otthona.

Noha barátokra talált itt, valójában magányos volt egész életében. Nem csak magányos, de nagyon zárkózott is, föltehetően ennek „köszönhető" hogy oly keveset tudunk életének és munkásságának ténybeli részleteiről. Másféle magány volt ez mint a szelíd, bárói származású Mednyánszky László önként választott magánya, aki ha elfáradt hazai és külföldi barangolásai során, a családi birtokon a nagyőri kastélyban mindig menedékre lelt. Kohánnak nem volt menedéke, sem biztos anyagi háttere. *„A düh tart életben"* — idézte gyakran a művész mondását Supka Magdolna művészettörténész Kohán egyik hozzá írt leveléből.

Ez az attitűd valószínűen jellemző volt egész személyiségére. Hiszen egész életében küzdenie kellett önmagáért, hétköznapi létfenntartásáért, egzisztenciájának megteremtéséért, festészete elfogadtatásáért.

Kőszegfalvi Ferencnek, a vásárhelyi könyvtár szorgos helytörténet kutatójának köszönhetjük, hogy Kohán vásárhelyi éveit viszonylag pontosan, illetve sokkal pontosabban ismerjük, mint a pesti de akár a gyulai éveket. Pl. az anyagi helyzetét. Kőszegfalvi Ferenc kutatásait böngészve egymás alatt olvashatjuk Kohán segélyért vagy egyéb támogatásért folyamodó beadványait, melyeket a gyulai és vásárhelyi polgármesteri hivatalokba címzett. Az igazsághoz tartozik, hogy minden kérelmére pozitív választ kapott, de a csekély összegű adományok nem oldhatták meg túl sokáig illetve véglegesen az anyagi problémáit.

1933-ban házasodott meg először, Balló Margit Vásárhelyen élő iparművészt vette feleségül. *„Nagy nyomorban lakott együtt egy sokgyermekes fényképésznővel. Lárma és rendetlenség vette körül és szegénység, zűrzavar."* — így idézte fel a házaspár környezetét egy fiatal, vásárhelyi származású zeneakadémista. Nem véletlen hát, hogy Kohán ránk maradt leveleinek, kérvényeinek feladó címe mindig más és más volt. Vagy együtt vándoroltak albérletből albérletbe, vagy Kohán függetlenítette magát a zajos családtól. Balló Margit később átköltözött Orosházára, ide Kohán nem követte, de gyakran meglátogatta, többször tartózkodott huzamosabb ideig ebben a városban is. A két ember között válásuk után is jó

barátság maradt, Balló Margit Kohán halála után is mindig korrekten, a művészt támogatva és elismerve nyilatkozott volt élettársáról.

1936-ban Kohán újabb tanulmányútra indul. Ezúttal Olaszországba utazik, de sajnos nem jut el délre az igazi reneszánsz városokba, csupán Milánóig. Valószínűleg megint kevés volt a pénze, s ezúttal nem tudott támogatókra szert tenni. Rövid ideig maradhatott, mert még ugyanebben az évben megnyílik Budapesten az első önálló kiállítása a Tamás Galériában, ahol összesen 28 művét állították ki.

Ezek még nem olajfestmények, 17 tempera kép, 5 kréta- és 6 ceruzarajz volt a falakon. A kritika reagált rá, két újság is közölt recezenst, ezekből idézünk: *„A szegényemberek, elnyomottak és szenvedők élete érdekli elsősorban. Ez a mélyen átélt részvét adja meg képeinek lírai tartalmát. Művészi kifejezésmódja, festői formanyelve azonban egészen egyéni, sajátosan eredeti. Kohán György végső soron realista ... Rátalált a szűkszavúság varázsára."* Hozzáértő, érzékeny gondolatok, egyértelműen pozitív hozzáállás a fiatal és ismeretlen festőhöz. A Pesti Naplóban megjelent írás mellett az Est című lap is reagált a kiállításra. Kritikusa szigorúbb, de valljuk meg, pontosan fogalmaz amikor ezt írja: *„Egyelőre az agitátor lenyűgözi benne a festőt"*. Nem csak hogy pontosan fogalmaz a cikk írója, de előrevetíti Kohán későbbi festészetének legnagyobb problémáját.

A kiállítás után Kohán hosszabb ideig marad Budapesten, aztán megint csak Vásárhelyre tér vissza. A következő években több ízben behívják katonának. A 40-es években is szegényen, sőt örökös nyomorban örökös kölcsönökből él, de festőként és a vásárhelyi művészeti-közélet alakjaként számon tartják. 43-ban és 46-ban önálló kiállítása nyílik Hódmezővásárhelyen, 48-ban részt vesz egy freskóterv kiállításon Budapesten, utána viszont 8 év csend következik. *„Nagyon sokat vagyok egyedül - most már kizárólag a képeimmel bezárkózva ... fájdalom, úgy érzem elszakadt az utolsó fonál is, ami az emberekhez fűzne ..."* 1955-ben keltezett levélben írta ezeket a sorokat Supka Magdolnának. Mélységes lehetett a magánya, ha ezt képes volt szavakba önteni. Csak gyanítható egyéb „bizonyíték" híján, hogy a többi esztendő, sőt hónap, sőt hetek, napok sem teltek könnyebben. A Képzőművészek Szövetségéből is kizárták. Hogy pontosan miért azt nem tudjuk, pedig Supka Magdolna az általa írt monográfiában elég gyakran visszatér az 50-es évek kultúrpolitikai légkörének és ízlésének a taglalására Kohán mellőzésének okát magyarázva, de konkrét, tényszerű okot ő se tár elénk. Supka Magdolna arról beszél, hogy ezekben az években az országépítő tettek ábrázolása volt a művészet feladata amibe Kohán tartalmilag nagyon is beleillett volna kévekötő, marokszedő parasztasszony alakjai és az alföldi, tanyai életformát megjelenítő témái kapcsán, csakhogy az uralkodó, szocreálnak nevezett irányzat az erős narratívát igényelte és a szentimentális előadásmódot. Mi sem állt távolabb Kohántól! Sem az elbeszélő szerkezet, sem az édeskés előadásmód nem az ő nyelve. Hiába születtek ezekben az években egymás után a nagy lélegzetű, murális alkotások köztereken és középületekben — természetesen propagandisztikus célokkal — s

hiába lettek volna Kohánnak valók a monumentális feladatok, megbízást mégsem kapott. Szerencsére — így kell szólnia az utókor ítéletének. Így ugyanis nem kompromittálódott a jelleme és személyisége, továbbá az utókor ítészeinek nem kell megmagyarázniuk és elnézniük a művész 50-es évekbeli tevékenységét.

Az életrajz tényszerű adatai mellett-alatt halványan kirajzolódhat ugyan a művész személyisége, de a tényekből kiinduló következtetések mégsem adhatnak plasztikus képet az egyéniségről. Mint említettük, hallatlanul kevés tárgyi és dokumentációs anyag maradt ránk Kohántól, ezeknek híján a kortársak visszaemlékezései segíthetik a karakter felvázolását. Ők nem Kohán 50-es évekbeli mellőzéséről írnak, hanem Kohánhoz fűződő emlékeikről és ezáltal Kohán személyiségéről. Az alábbi idézetek irodalmilag is igényes írásokból származnak, hiszen a korabeli vásárhelyi, vagy Vásárhelyen megforduló szellemi elit vezető személyiségei írták. Jó ítélőképességű emberek, főleg írók, költők idézik fel Kohán karakterét összességében egybecsengő jellemrajzot adva róla.

„Mint a sebesült katonát nem sebesült társa, úgy igyekeztem megtámasztani. Amit ő hol elfogadott, hol halálraszánt gőggel taszított el." — írta Erdei Ferenc szociográfus, politikus aki 1965-ös Nemzeti Galéria béli kiállítását megnyitotta. *„Kohán felesége a pamlagon hevert, ő a fejénél ült mozdulatlanul, egész délután egy szót sem ejtett, csak nézett..."* — emlékezett rá Féja Géza író egy baráti társaságban együtt töltött délutánt felidézve. *„Nem tudom, barátja voltam-e, de azt sem tudom: volt-e egyáltalán valaki akit a barátjának nevezett volna magában Kohán Úr?"* — elmélkedett Kondor Béla festőművész. *„Szigorúan vett magánügyeiről még a vallomások perceiben sem beszélt. „Dolgoztam." — ennyi volt minden esetben a válasz, ha afelől érdeklődtünk mit művelt azóta mióta utoljára találkoztunk, hogy érzi magát, miként szolgál az egészsége, történt-e valami érdekesebb vele és körülötte. „Semmi, dolgozom." Rejtélyes életet élt. Különösebbet, titokzatosabbat, érthetetlenebbet és megmagyarázhatatlanabbat, mint gondoltuk."* — fejtegette Bibó Lajos a korabeli Hódmezővásárhely egyik értelmiségi potentátja, Kohán barátja. Schéner Mihály festőművész oly láttatóan írta le Kohánt, hogy szinte szoborba lehetne faragni a jellemzése alapján: *„Magas, markáns, monolitikus magányosságban álló ember volt, kinek erős csontozatú koponyája beszédesen hatol a térbe, hogy onnan kihasítsa a maga helyét.... Közlései kitörések, széles, drámai ecsethúzások, melyek gyakran csapnak keserű iróniába."* Ezek a jellemzések — még ha rövidek is, de talán pont azért — oly pontosak, hogy sem összegezni, se hozzáfűzni nem szükséges semmit. Talán csak annyit, hogy nehezen barátkozó, vagy még rövidebben nehéz ember lehetett. Lehetséges, hogy nyers modora, simulékonyságot nem ismerő természete, a megalkuvást megvető igazságérzete tolta őt távol a fősodortól, rekesztette ki a sikeres művészek köréből? Igen, lehetséges, de ezáltal megőrizte művészete tisztaságát, és személyének el nem kötelezettségét.

1956-ban tört meg a jég, amikor a vásárhelyiek kiállítást rendeztek neki a Petőfi Művelődési Központban. 1959 újra sikeres év volt az életében, mert a VI. Vásárhelyi Őszi Tárlaton Tornyai plakettel tüntették ki, s még ugyanebben az évben kiállítása nyílt Budapesten a Műcsarnokban. 1960-ban a Munkácsy-díj III. majd 1964-ben I. fokozatát kapta. (Ez a díj azóta megszűnt, hosszú évtizedekig volt a képzőművészek kitüntetésének formája.) Talán ezekben az utolsó években megélhetése is könnyebbült, sajnos önálló műtermes lakást szinte az utolsó pillanatban, csak 1965-ben kapott választott városától, Vásárhelytől. Ugyanebben az évben a Nemzeti Galéria önálló, nagyszabású gyűjteményes kiállítást rendezett a műveiből. (Ekkor még nem a Budai Várpalotában hanem a mai Néprajzi Múzeum épületében működött a magyar Nemzeti Galéria.) 1966-ban az akkori legrangosabb művészeti elismerésben részesült, Kossuth-díjat kapott. Ekkor már nagyon beteg volt, ez év december 16-án halt meg.

Elfogadni és befogadni – Vásárhely

Igazi befogadó közegre tehát Hódmezővásárhelyen lelt Kohán. Ebben a városban meglehetősen élénk művészeti élet folyt úgy képzőművészeti mind irodalmi téren. Barátokra, pártfogókra is talált itt, s ezt mi sem bizonyítja jobban, hogy a legtöbb magántulajdonban lévő Kohán kép ennek a városnak a lakásaiban található.

Indíttatásának, festői vénájának nagyon is megfelelő volt az itteni környezet. Tornyai János szülővárosa ez, aki élete utolsó szakaszában haza költözött és mozgalmas művészeti életet teremtett a csendes, poros kisvárosban. Tornyai Párizst megjárva költözött haza, ahol ő lett a művészeti élet központja és köré gyűltek az ott élő művészek. Nem csak a kortársak hanem később, a század első harmadának végén a fiatalok is, köztük Kohán György.

A pontosság kedvéért fontos megjegyezni, hogy a vásárhelyiek nem szerveződtek művészteleppé úgy mint a szolnokiak vagy a kecskemétiek, ezért vásárhelyi festők csoportjáról helyes beszélni, s ha „vásárhelyi iskolát" mondunk, az sem a szervezett keretekre utal, csupán a szemlélet közösségére.

„Expresszív realizmus" — definiálta Németh Lajos művészettörténész, XX. századi művészetünk egyik legjelesebb szakértője a vásárhelyi festészet mibenlétét. Nem általában az alföldi festészetről beszélt, kizárólag a vásárhelyiről. Hisz a lényeg éppen az, hogy megragadjuk és különválasszuk a vásárhelyiséget. Ha ennyire közelről szemléljük ezt a fajta festészetet, nem mosható össze minden alföldi megnyilvánulás. A szolnokiakat pl. akiknek vezető személyisége Fényes Adolf volt egyfajta szociális szemléletmód és érzékenység jellemezte. A kecskemétiek egészen más úton jártak, ők a szecesszió hagyományaiból kiindulva inkább a formajegyekre helyezték a hangsúlyt. A vásárhelyieket az életsorssal való azonosulás fűtötte, az együttérző indulat – innen az expresszív jelző. Festői nyelvük pedig az illúziókat és édeskés idealizálást mellőző realizmus volt.

Fáradtság, 1938

A vásárhelyi festészet öröksége és „védjegyei"

Az őseredet Munkácsy Mihály realista művészete. Munkácsy a Siralomház és a Tépéscsinálók című művein a kisemberek drámáját festette meg. Csupa „egyszerű ember" van a két képen, nem háttéralakok, nem epizódfigurák hanem főszereplők.

A vásárhelyiek nem az epikus jelleget és a jellemábrázolást vették át Munkácsytól, hanem a témához való közelítés módját vagyis az idealizálástól mentes látásmódot és az érzelmi azonosulást.

A vásárhelyi festészet másik gyökere az alföldi tájábrázolás, ami Tornyaiék idejében kb. 6 évtizedes múltra tekint vissza. Érdekes módon az alföld esztétikáját nem magyar művészek hanem egy osztrák katonatiszt August von Pettenkoffen fedezte fel, aki hétköznapi hivatása mellett festett is. 1851 és 81 között gyakran tartózkodott Szolnokon ahol a várost és környékét örökítette meg akvarelljein, olajképein. Az alföldi tájábrázolás másik fontos forrása id. Markó Károly két tájképe: *A puszta* és a *Magyar alföldi táj gémeskúttal* című művek, melyeknek valójában ugyanaz a témája. A puszta című festményen jellegzetes, nyár végi, tág horizontú alföldi táj látható, viszonylag keskeny földsáv, tökéletesen vízszintes látóhatár s fölötte hatalmas égbolt ami a földcsíknak több mint kétszerese. A távolban középtájban magányos gémeskút áll, fölötte szivárvány íve húzódik félkörívben.

Ha nem hangzana olyan abszurd módon azt mondhatnánk, hogy a vásárhelyi festészet első alkotása id. Markó Károly festménye. Minden esetre a téma megtalálása és komponálása kiinduló pontként szolgálhatott a későbbi művészek számára.

Kohánt nem érdekelte a történet, csak a sors. Az ő képein szereplő alakoknak, asszonyoknak, házaknak és tanyáknak nincs fabulája. A motívumok önmaguk fölé nőnek, nem az egyedit, hanem az általánosat tárja a néző elé, nem az egyszerit hanem az atavisztikusat, az összesűrített végeredményt.

Kohán művészete

Olajképei láttán könnyű Kohánt besorolni a vásárhelyi festők körébe, ám zavarba jövünk, ha mellé tesszük azokat a méretében is monumentális képeit, amelyek nem az alföldről szólnak hanem a szabadság eszményéről, vagy felsorakoztatjuk vegyes technikával készült üvegablakszerű műveit, amelyek pedig időtlen térbe helyezett emblematikus jeleneteket örökítenek meg. Hova soroljuk hát?

Korszakai és stílusváltásai alapján több irányzathoz is köthető. Mennyiségileg olajfestményei többségben vannak az u.n. viasztemperákkal szemben, s oly jelentős és mértékadó az ő alföldi témájú festészete, hogy egyértelműen beszélhetünk róla alföldi festőként is. Kezdjük hát ezzel.

Van egy nagy különbség kompozíciós szempontból Kohán és a többiek között, mégpedig a képkivágás. Filmes kifejezéssel élve a régiek általában nagytotálban festették meg a témát, Tornyaiék nemzedéke és az ő követői kistotálban, ám Kohán a legjobb képeit szinte mindig közelképben, szűk képkivágásban. Ettől

váltak olyan erősen monumentális hatásúvá a közepes méretű képei is. Nem kell ahhoz falképeket létre hozni, hogy a monumentális hatás megteremtődjék. Hiszen a szónak csak egyik jelentése a nagy méret, másik jelentése a súlyos mondanivalóra vonatkozik és a nagyszabású megjelenítésre – éppen ezek Kohán jellemző vonásai. A Kohán oeuvre-ben sok a tanyát, parasztházat ábrázoló mű, ám a témák bővültek. Külön tematikus csoportot alkotnak a bivalyos képek, továbbit az alakosak, melyeken főként robusztus, szoborkeménységű, mindent elbíró asszonyok láthatók.

Legjelentősebb művei azok, amelyek egyesítik magukban a közelkép erejét a lényegesre redukált kompozícióval és túlmutatnak a konkréton. Vagyis azok, amelyek a balladák tömörségével és jelképiségével bírnak. E dolgozat szerzője ebből a műcsoportból a Napkorong, kazal, Föld és kozmosz, Napnyugta, Vásárhelyi utca és Ház tövéből című olajképeit sorolja első sorban az életmű csúcsaihoz.

Kohánnak sok képe született a háború tragikumáról. A téma kb. egy évtizedig foglalkoztatta, újabb és újabb rajzokat, nagy méretű grafikákat és olajképeket alkotott erre a tematikára. Szimbólikus tartalmú témái korán kialakulnak, néhány konstans motívum változatát festi-rajzolja újra és újra. Soha nem beszélt háborús élményeiről, sem visszaemlékezések, sem dokumentumok nem maradtak az utókorra, pedig több ízben rövidebb-hosszabb időre behívták katonának, s csak 1944 szeptemberében szerelték le. Megrendítő élményeket szerezhetett, melyekből képek születtek, amelyek hozzá illően soha nem cselekményesek. Szinte valamennyi állókép: szuronyos, sisakos katonák, menekülők és fekvő halottak sorakoznak a képeken. De nem mindig direkt az ábrázolás, ide tartoznak a koporsóra boruló vagy magukba zárkózó gyászoló asszonyalakok, sőt valamelyest a belső indulatokat és viharokat megjelenítő, talán szimbolikus önarcképnek, önművészsors ábrázolásnak is értelmezhető, hangszerét dühödten püfölő zongoristafigura is. Ezekből a kompozíciókból állította össze *A háború emléke* című feketefehér montázsát, amelyből falképet szeretett volna létre hozni, de ez életében nem sikerült.

Mintha nem is ugyanaz az ember volna, amikor viasztempera képeit festi. Festményei elemzésekor mindig nagy hangsúlyt kap vehemens ecsetkezelése és pasztózus festékfelrakása, mert képeinek ezek fontos formai jellemzői. A széles, lendületes ecsetvonások és a vastagon, sőt lecsöpögve felhordott festék van goghi indulatokra és extatikus lelki állapotokra enged következtetni. És ugyanakkor, mindemellett ugyanez a festő leül, és szerzetesi türelemmel szerkeszti-festi-rajzolja viasztempera képeit.

Mi is ez a technika? Először kartonlapra temperával megfesti a nagy összefüggő foltokat, mintha alapozna. Valójában azt is teszi, mert az első réteg még csak a kompozíció szerkezetét és a színvázlatot rögzíti. Erre kezd vékony viaszkréta

rudacskával dolgozni olykor gigantikus méretekben is, mint pl. a „ Pávás aszszony" vagy az „Invokáció" sorozat, amelyek 2 méteres képek.

Nem csak festésmódja, de szemlélete, festői felfogása is egészen más itt, a különböző időszakoknak megfelelően. Kezdettől fogva, a 30-as évektől dolgozott ezzel a technikával. Korai képei lírai hangvételűek, leginkább Szőnyi István puha festőiségével állnak rokonságban, mint pl. a „Fáradtság" és a „Múzsa", melyek a 30-as évek végén vagy a 40-es években születhettek. E művek attitűdje is hasonló Szőnyiével, csendes, politika- és társadalombírálat nélküli szemlélődés, kivonulás a napi küzdőtérről. A művek témája az autentikus ember és környezete, illetve maga az esztétikum. Kohánnak is pontosan ezek a témái hosszú ideig, ám közben fokozatosan kezd eltérni ettől a vonaltól. Témái egyre inkább szimbolikus tartalmakkal telítődnek, egyre inkább kiszakadnak a konkrét térből és időből, s bár a figurativitás megmarad, a művek közlései az elvont, gondolati irányba térnek el.

A fáradtan szék karfájára dőlő és elszunnyadó alakot, a ház nyitott ajtaja előtt üldögélő figurát azonosítatlan, jelképes nőalakok váltják fel, és a formavilág is egyre stilizáltabb, dekoratívabb lesz. Érdekes módon időnként (és itt nem lehet időhatárt vonni, mert a 40-es évek második felétől gyakorlatilag a 60-as évtizedig folyamatosan él ezzel a megoldással)) több, olajfestményeiről ismert témát „tesz át" ebbe a technikába, de ezeknél, mint pl. az „Éjszaka Gyulán", a paraszthaz enteriört ábrázoló „Szobában", vagy a „Pásztor" című műveknél mentes minden stilizáltságtól valószínűleg a konkrét témák okán. Ettől a vonulattól függetlenül, töretlenül ível élete végéig a geometrizáló-konstruáló szakasz, hogy aztán olyan művekben csúcsosodjon ki, mint a paraszt-mitológiai „Gyümölcsszedők".

Születtek ebben a technikában is drámai képek mint a háborút megidéző „Csend", amelynek fekvő halottját át is emelte a nagy háborús frízbe, mégsem ez a jellemző. Viasztemperái leginkább a mítoszok és legendák elvont, örök igazságokat hirdető alakjait idézik meg, s a belőlük áradó nyugalom fölötte áll a mindennapok triviális küzdelmeinek.

Olyanok ezek a művek, mintha Kohán ars poeticáját hordoznák: az igazi dolgok a földi nyomor és torzsalkodás fölötti szférákban történnek, ami számít, az a rend, a morál és az esztétikum törvényszerűsége.

Memoriile lui Mircea Eliade

Manuscrisul original nu are nici un titlu. De câte ori se referea la acest text, fie la inceput, fie ulterior, Mircea Eliade îl numea simplu, «Memorii».

Aventura scrierii lor a început în vara lui 1960, la patru ani după ce autorul s-a stabilit la Universitatea din Chicago, ca profesor de istoria religiilor. În mai puțin de doi ani termina prima parte, pe care o subintitulează Mansarda, de opt capitole, ajungând cu autobiografia până la plecarea în India.

Deşi aproape toată viața a ținut jurnal (peste zece mii de pagini), Eliade notează în 1963: «Cred că autobiografia este, astăzi, *singura* (sublinierea M.E.) *care trebuie cu orice preț scrisă. Toate celelalte lucrări mai pot aştepta.*"

Față de jurnal, amintirile operează o selecție, oprindu-se asupra esențialului, asupra acelor aspecte care au contribuit mai mult la formarea personalității autorului, dar apar şi numeroase informații despre climatul cultural al epocii. Relatarea nu e sterilă, seacă, ci ne subjugă prin talentul cu care relatează întâmplările sau face scurte comentarii asupra evenimentelor, prin descrieri, portrete şi chiar pasaje lirice.

Al doilea volum al Memoriilor duce biografia până în 1960, când Eliade era la maturitate deplină iar lumea miturilor, a riturilor şi a simbolurilor interpretate de el în lucrarile de istorie a religiilor, devenise familiară unui larg public.

În timp ce lucrările ştiintifice le-a redactat în limbi de mare circulație, scrierile beletristice, jurnalul, memoriile au un alt statut, aşa cum precizează în repetate rânduri: «*Eu nu pot scrie literatură decât în românește, limba în care visez.*» Într-un loc, adaugă: «*Este şi limba în care pot mărturisi unei femei că o iubesc.*» De asemenea, câteva mii de scrisori către prieteni sau cunoscuți au fost redactate în limba maternă.

Ca şi în cazul scriitorului francez, Andre Gide, memoriile sunt, în oarecare măsuraă, o dublare a jurnalului. După succesul de critică şi de librărie pe care l-a avut cu «Fragmente de jurnal», scriere publicată la Editura Gallimard din Paris, în 1973, Mircea Eliade se hotăreşte să propună aceleiaşi edituri textul memoriilor.

Versiunea franceză, în trducerea lui N. Grigoresco, a apărut în martie 1980, cuprinzând, pe lângă cele opt capitole din «Mansarda», încă două părți: «India la 20 de ani» şi «Promisiunile echinocțiului».

Un an mai târziu a apărut şi tălmacirea în engleză, concomitent în America, Anglia, Mexic şi Canada, urmată, la scurtă vreme, de edițiile în italiană, germană, spaniolă şi portugheză.

Memoriile oferă o imagine cuprinzătoare asupra spiritualității românești din perioada interbelică, în general, despre cei din generația lui Mircea Eliade, în

special, nume sonore ca Eugen Ionescu, Emil Cioran (cu care va împărți mai târziu exilul parizian), Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, Petre Pandrea, Mihail Sebastian şi altii.

Aflăm despre complexa experiență indiană a lui Eliade, hotărâtoare pentru formarea sa ca istoric al religiilor, despe activitatea de profesor la Universitatea din Bucureşti şi, în acelaşi timp, de afirmarea sa în planul literaturii.

În 1940 este trimis ca ataşat cultural la Londra ți apoi la Lisabona.

După război se stabileşte la Paris, unde conferențiază la Ecole des Hautes Etudes şi are preocupări ştiintifice de-a dreptul enciclopedice ca istoric al religiilor, sociolog, filosof al culturii, folclorist, etnograf, antropolog, psiholog. Suntem «inițiați» asupra semnificației unor termeni cu care operează savantul: sacru şi profan, coincidentia oppositorum, arhetip, hierofanie, «ieşirea din timp».

În spatele acestor noțiuni descoperim inteligența, perseverența, tenacitatea, pasiunea cu care se dedica operei ştiintifice, completată de meşteşugul scriitorului de ficțiune şi de autenticitatea relatărilor autobiografice.

Din jurnal şi din memorii aflăm despre personalități ale culturii europene cu care Mircea Eliade a intreținut relații, cum ar fi: C.G.Yung, Alf Lombard, Georges Dumezil, Eugenio d'Ors, Gaston Bachelard, sau cu reprezentanți ai culturii indiene: Surendranath Dasgupta, la inceput, apoi Ananda Coomaraswamy.

Din 1957 devine profesor titular la departamentul de istorie a religiilor al Universității din Chicago, unde va ramane aproape 30 de ani, până la sfârşitul vietii (1986). Din «Memorii» aflăm: "Universitatea se găseşte într-un imens parc, aproape de lac, la zece km de centru. Totul este concentrat acolo: enorma bibliotecă, Institutul Oriental, cu admirabilele sale arhive, un muzeu, mic dar foarte frumos, şi marii specialişti ai orientalismului. În fine ... totul. Ceea ce uşurează nu numai informația, dar şi verificarea ei."

Din prea multă modestie, Eliade nu dă detalii, în «Memorii», despre succesul imens al cursurilor sale. Veneau numeroşi auditori din afară, la fel ca în anii când ținea prelegeri la Universitatea din Bucureşti, dar prestigiul său de acum era de mai mare anvergură, ca şi vasta sa cultură.

Mac Ricketts spunea la inceputul deceniului al saptelea: "*În fața unei imense săli arhipline, vorbea liber, era captivant. Nici un alt profesor de istoria religiilor nu s-a bucurat în America de aşa popularitate. Țin minte ovațiile pe care le-a primit, în octombrie 1973, când a conferențiat la Chicago, în fața a peste o mie de profesori universitari.*»

Paul Ricoeur l-a secondat pe Eliade, în 1973, în ținerea cursurilor şi conducerea discuțiilor de la seminar. Impresionat de valoarea savantului român, el şi-a exprimat de mai multe ori indignarea ca în țara sa, Franța, meritele lui Eliade nu sunt puse în adevarata lor lumină. Când, în sfârşit, în 1976, cei de la Sorbona l-au numit Doctor Honoris Causa, Paul Ricoeur a spus printre altele: "*Mă simțeam mândru de a fi printre acei care au avut onoarea sa predea cu el la Universitatea*

din Chicago. Nu ar fi trebuit să spun onoarea, ci plăcerea, farmecul care se leagă de amintirea acestei experienţe. Mircea ştia totul; când veneam la seminariile noastre comune cu notele mele laborioase, el sosea cu cultura sa imensă. Am invatat mai mult decât oricare din studenţii săi, predând impreună cu el."

O astfel de autoritate de necontestat în domeniul istoriei religiilor, pe plan mondial, a primit onorurile a numeroase instituţii de cultură din lume şi nu numai. Compozitorul Frank Burch Brown i-a dedicat cvartetul pentru pian, vioara şi oboi «Ritual Compass», iar Isamu Noguchi i-a oferit o sculptură inspirată din opera sa.

Marieta Gavra

Traducerea: de la funcție la rol

Teoria traducerii ocupă în ultimul timp spațiul dezbaterilor lingvistice, depășind încetul cu încetul limitele unei lingvistici aplicate, creând un metalimbaj și o problematică în măsură să configureze în timp, efectiv, o știință a limbajului.

Anca Luminița Greere, conferențiar la Facultatea de Litere, Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca, surprinde, într-o contribuție recentă la teoria traducerii tocmai speicificitatea profesiei de traducător și a actului traducătorului ce își asumă limbajul economic în general și cel circumscris mediului de afaceri, în mod partiular. În căutarea unui model teoretic, în raport cu care să fie definită activitatea traducătorului și să se delimiteze *contextul* ce implică actul traducerii, autoarea găsește în direcția funcționalistă argumentele necesare pentru a susține că în ideea de variabilitate se regăsește unul dintre aspectele de specific ale traducerii conforme cu acest limbaj.

Teoria funcționalistă, la care autoarea face astfel apel, vizează independența textului țintă, considerat entitate distinctă, întreținând un raport cu textul de proveniență în date minime. Textul sursă reprezintă o 'ofertă de informație" la nivel structural și de conținut. Informația cuprinsă într-un atare text este modelată și apelată selectiv, în funcție de destinația, de recepția pe care 'clientul' o întrevede și o precizează pentru textul țintă. Elementele intratextuale și extratextuale ale textului sursă și elementele de același rang, dar potențiale ale textului țintă sunt supuse unei analize comparative, ce determină conformarea la particularitățile de comunicare și la actul real de afacere în limitele căruia interacționează utilizatorul.

Autoarea inventariază, în baza comparației la care supune cele două tipuri de text, elementele de metodologie proprie transferului optim; în atenția autoarei se află acum practicile de traducere prin care se poate asigura recepția textului în conformitate cu contextul situațional și cu orizontul de așteptare al 'clientului'.

Demers extrem de util pentru investigarea în continuare în acest domeniu, autoarea trece în revistă, cu competența bunului cunăscător al problemelor, cele mai importante abordări din teoria traducerii, acordând o mai mare atenție contribuțiilor în direcția funcționalistă. Componenta lingvistică regăsibilă la Catford, Nida, Taber, Newmark, dar și 'teoria textlingvistică', identificabilă în contribițiile lui Reiss, Neubert și Shreve, stabilesc ca *principii* ale traducerii de acest tip *adaptarea textuală la cultura țintă, analiza proprietăților cu manifestare intratextuală (coerența, coeziunea, informativitatea, standardizarea textuală) și extratextuală (contextul situațional de receptare, standardele de acceptabilitate în recepție, asimilarea unor 'tipare' de producere)*, precum și *identificarea premiselor de funcționare a textului țintă.*

Anca Luminița Greere nu se oprește însă la evaluarea pertinentă a modelelor teoretice regăsibile în teoria traducerii, ci se crede datoare să propună la rândul ei un model care, suntem convinși, satisface așteptările traducătorului profesionist. Modelul propus situează opțiunile 'clientului' între factorii determinanți ai textului țintă, informațiile furnizate de 'client' determinând natura textului, rezultatul traducerii. Discutând cerințele 'clientului' în raport cu o poziție centrală presupusă de actul de traducere, autoarea identifică trei etape dependente de opțiunile acestuia: *inițializarea ofertei și a responsabilităților* ('task initialisation'), *îndeplinirea efectivă a responsabilităților asumate* ('task fulfilment') și *evaluarea rezultatelor în conformitate cu responsabilitățile asumate* ('task evaluation').

Considerăm importantă contribuția autoarei în această direcție a stabilirii rolului 'clientului' în actul traducerii, întrucât se precizează acum, într-o perspectivă teoretică, cu argumente clar formulate, în ce măsură un astfel de agent poate influența actul de a traduce, ce mecanisme ale transpunerii dintr-o limbă în alta pot fi puse în funcțiune prin colaborarea cu 'clientul', ce implică efectiv negocierea pe care traducătorul o angajează cu 'clientul' și pe ce cale traducătorul își poate asigura ori consolida rolul de centru al actului de a traduce.

De un real interes pentru lectorul avizat în probleme de traductologie ni se par teoretizările cu privire la contactele pe care traducătorul le inițializează în vederea îndeplinirii cerințelor presupuse de orice demers de acest gen. Instanță centrală, traducătorului îi revine imperativ responsabilitatea de a angaja două tipuri de contacte: unul textual și unul extratextual. De pe această poziție, se stabilește rolul și responsabilitatea 'clientului', rolul și competențele traducătorului și, mai ales, se detaliază clasele de competență ale celui din urmă. În viziunea autoarei, în funcție de aceste competențe se poate realiza corect analiza comparativă a elementelor extratextuale și intratextuale ale textului sursă. Anca Greere acordă un spațiu corespunzător problemelor asociate cu așteptările receptorilor, subliniind importanța pe care o dețin, pe de o parte, dimensiunea spațială și temporală de producere și receptare a traducerii, iar pe de altă parte, convențiile de structurare textuală.

Confirmându-și vocația de teoretician interesat de relevanța modelului teoretic configurat, Anca Luminița Greere adaugă secvenței analitice o secvență aplicativă, validând astfel modelul propus printr-un exemplu de traducere. Autoarea selectează un text cu extensiunea necesară unei demonstrații și dezvoltă modelul prin ilustrarea a douăsprezece cerințe de traducere. În acest capitol meritoriu al cărții se pune în discuție și se ilustrează în mod efectiv gradul de apropiere sau de depărtare dintre sursa și ținta textuală, varibalitatea unor secvențe textuale sau chiar a unor texte. Demonstrația pe care autoarea o întreprinde este demnă de aprecierea noastră, fiind extrem de utilă unui profesionist în materie de traducere. Concluzia la care ajunge autoarea și la care subscriem este că soluția ce implică transferul unor elemente intratextuale se prezintă ea însăși ca o variabilă depen-

dentă de informațiile pe care le furnizează 'clientul' şi de finalitățile cărora textul țintă li se va subordona în diferitele întrebuințări.

Modelul oferit de Anca Luminița Greere este atât rezultatul observațiilor celui ce propune strategii ale traducerii în cursuri fundamentate academic, cât şi expresia asumării în mod individual a actului traducerii, a responsabilităților ce decurg dintr-o astfel de angajare. Cartea dobândeşte astfel o dimensiune teoretică şi didactică de nivel academic, fiind în acelaşi timp o expresie a sincerității traducătorului care îşi păstrează poziția de centru fără a minimaliza rolul destinatarului textului în actul traducerii.

Dr. Dorin Chira

Ana Radici Repisky, *Plopi la capătul lumii*, Jula, 2003

Ana Radici Repisky, conştientizând ce datorie de onoare are faţă de cititorul din comunitatea românească din Ungaria şi ţinând cont că o bună perioadă a fost redactor la săptămânalul românesc, a adunat în 2001 mare parte din publicaţiile domniei sale în volumul *Rupte din suflet,* o carte de memorii cu accent autobiografic. Acest debut fericit i-a dat impulsul de a regândi a doua carte *Plopi la capătul lumii* care vine să completeze imaginea comunităţii, în special, pe problemele majore ale identităţii privind cultura populară, religia, şcoala. Atrage atenţia în ambele cărţi acelaşi ton cald, învăluitor, aceeaşi atmosferă autentică.

Cunoscând bine o mare parte din scrierile legate de comunitatea românească din Ungaria, Micherechiul, gândul mă duce la asocierea acestei aşezări cu aceea a unui stup de albine, în care trebuie împlinite anumite condiţii pentru a fi viabil. Consider că indiferent de ce parte a graniţelor s-ar situa, pământul aparţine omului, fiind locuit şi stăpânit doar de cei care l-au iubit cel mai mult. Transpare şi din scrierile autoarei ideea clară că aşezarea Micherechi a supravieţuit prin munca oamenilor, prin puterea credinţei şi rolul intelectualilor care au ştiut la timp să transforme numele comunităţii în renume.

Ana Radici Repisky îmbină armonios calitatea de dascăl devotat şi implicat direct în procesul de instruire cu aceea a jurnalistului atent, obiectiv, creativ. Aş considera a doua carte domniei sale — *Plopi la capătul lumii* — drept *o carte de citire şi iubire*, întrucât interviurile gândite cu un scop precis sunt lecţii de cunoaştere şi de înţelegere a ceea ce a însemnat comunitatea din Micherechi într-o anumită perioadă istorică (1900 – 2003), dar şi lecţii de mare iubire pentru om şi însemnele lui de-a lungul timpului în varii domenii de activitate.

Cartea este concepută sub forma interviului direct şi aduce în faţa cititorului un nou tip de monografie literară, monografia – confesiune.

Naratorul este subiectiv, implicat direct şi afectiv în derularea evenimentelor narate, cunoaşte foarte bine realităţile satului Micherechi, acesta fiind şi motivul pentru care conduce firul discuţiei urmărind doar ceea ce interesează pentru a contura profilul comunităţii româneşti din Micherechi. Firea micherechenilor este aceea a oamenilor de la câmpie: deschişi, ospitalieri, precauţi, toleranţi şi uniţi în faţa greutăţilor. Personajele sunt reale, oamenii locului, selectaţi din diverse medii sociale (crescători de animale, pomicultori, apicultori, grădinari, meşteşugari, intelectuali), după vârste, orientări religioase şi etnice.

Titlul cărţii în discuţie — *Plopi la capătul lumii* — este explicat de autoare: *Precum într-o pădure, fiecare copac îl sprijină pe celălalt, plopii mei apără de orice pericol satul acesta, stau de veghe, înţepeniţi în pământ ca nişte balauri înfricoşători, de la poarta unei împărăţii* (p. 11). Lectura cărţii oferă pentru cititor şi altă posibilă interpretare a titlului, sugerând pe de o parte izolarea de ţara —

mamă şi, uneori, de ţara de adopţie, dar pe de altă parte verticalitatea, aspiraţia spre înalt, deşi persistă o uşoară nelinişte legată de pierderea tradiţiilor, a limbii şi a identităţii motivate şi de autoare şi de intervievaţi, metaforic vorbind acestea fiind percepute în titlu prin tremurul neostoit al frunzelor.

Cartea se structurează pe patru părţi cu subtitluri distincte: (I) *Pe pânza amintirilor,* (II) *Cred într-un Dumnezeu,* (III) *Dragoste fără hotar,* (IV) *Oameni şi destine.*

Acolo unde este cazul autoarea face trimitere la alte studii elaborare de autori din Micherechi privind alte aspecte ale satului, precum*: De la Micherechi până la Micherechi,* autor Vasile Marc, *Istoria bisericii baptiste din Micherechi, 1921-1950,* autor Alexandru Hoţopan, *Comunitatea românească din Micherechi* — din volumul *Micherechi / Pagini istorico — culturale,* autor Elena Csobai. Această bibliografie ajută cititorul din afara comunităţii să înţeleagă mai bine profilul moral al micherechenilor, dar cel mai mare câştig rămâne pentru tineretul din Micherechi care vrând — nevrând alunecă în iureşul evenimentelor contemporane, cărţile rămânând pilonii viabili de susţinere a identităţii lor în orice timp.

Capitolul introductiv intitulat *Plopi la capătul lumii* motivează necesitatea scrierii acestei cărţi. Micherechi înseamnă pentru autoare comuniunea cu cei dragi *„ei se bucură că vin acasă"*, siguranţa, căldura sufletească, sentimentul locului „ acasă", a locului unic unde *„oamenii aveau nevoie unul de celălalt, trăiau cu uşile descuiate, cu porţile deschise ,... sărăcia era aceeaşi, fruntea tuturor asuda la fel, palmele tuturor crăpau de trudă, necazurile erau asemănătoare şi, totuşi, bucuria pândea la toate colţurile."*

Interviurile sunt scrise în *„limba română cu varianta graiului bihorean vorbit la Micherechi."* Informaţiile — răspuns la interviu sunt ordonate pe cele două laturi: orizontal cu referire la viaţa social — economică a oamenilor şi vertical, privind spiritualitatea lor. Fiecare capitol este precedat de o pagină cu fotografii ale celor intervievaţi, acestea surprinzând exteriorul caselor şi al împrejurimilor, adunări în faţa caselor, interioare de case la momente semnificative: nunţi, botezuri, aniversări, sărbători de peste an, ...

Capitolul I *Pe pânza amintirilor* surprinde aspecte edilitar — gospodăreşti şi aduce în prim — plan oameni din Micherechi intervievaţi precum: Ioan şi Eva Pătcaş , Floarea Radici (n. Marc), Mihai şi Florica Marc, Floarea Pătca, Mihai şi Ana Rocsin. În abordarea interviului de la general la particular, cititorul are oportunitatea de a cunoaşte fiecare familie în parte. Din dialogul celor enumeraţi se conturează două lumi paralele legate de trecutul şi de prezentul comunităţii. Cei intervievaţi aduc lămuriri despre numele străzilor, obiceiuri legate de alegerea locului de casă, arhitectura caselor vechi, organizarea gospodăriei, viaţa de familie (zestrea fetelor, relaţia părinţi şi tineri locuind sub acelaşi acoperiş), relaţia cu vecinii, prezentarea ocupaţiilor diverse şi specifice: (căuaci, cizmaş, croitor), creşterea porcilor şi a gâştelor, tăiatul porcului, priveghiul mortului, întrajutorarea la secerat, modul de a se omeni prin gustarea bucatelor, prima

experienţă a foliilor (1970), sărbătorile de peste an, moda, ieşirea în lume cu formaţia de dansuri populare, rolul bisericii în păstrarea credinţei şi a limbii. Oamenii sunt atenţi la provocările timpului, se pot uşor adapta, conştientizează că rentabilă este doar forma de producţie în care toţi membrii familiei lucrează împreună, producţia pe loturi mici neavând viitor (Mihai Marc).

Capitolul al II-lea intitulat *Cred într-un Dumnezeu* prezintă aspecte legate de viaţa religioasă a comunităţii cu referire la Biserica Ortodoxă, Adunarea Baptistă şi Adunarea Penticostală. Sunt intervievaţi Gheorghe şi Floarea Iova — ortodocşi, Gheorghe Ruja — membru al Adunării Baptiste şi Ioan Bihari şi Maria Cora — membri ai Adunării Penticostale. Fiecare intervievat remarcă rolul bisericii de orice rit în păstrarea limbii, ideea convieţuirii paşnice, convingerea că nu religia pe care o alegi e importantă, ci credinţa. Devotamentul în credinţă, trăirea vieţii după principiile Bibliei sunt singurele care pot schimba lumea în bine.

Familia Gheorghe şi Floarea Iova vorbesc despre rânduiala bisericii ortodoxe privind locul femeilor şi al bărbaţilor, despre ritualul rugăciunii *„Dimineaţa când ajungeam la beserecă ne puneam în jenunţî şi ne rugam, aşe cum ştiem noi, apoi începe slujba"*(Floarea Iova, p. 54), despre durata liturghiei şi a vecerniei, chiar despre îmbrăcămintea pe care o purtau la biserică. *„ La femei nu era îngăduit să vie cu capu dezvălit...aveam o rotiuţă dă duminică şi unuţa de port."* (Floarea Iova, p. 55).Preotul avea rol hotărâtor privind comportamentul credincioşilor*:" Ce ni se spune dă părintele Olah şi ciilalţi: aşe să cuvine, aşe să şi mere. Pă cât erau mai bătrâni, aşe şi hanele tă mai negre erau, mai ales la muieri."* (nană Floare a Băicanului, p. 55). Preotul făcea parte integrantă din viaţa comunităţii suplinind lipsa doctorului, a învăţătorului, a notarului, a judecătorului. Sunt enumerate numele preoţilor care au rămas vii în memoria credincioşilor: părinţii Olah, Mişcuţa, Bekesi, Misaroş, vicarul Ardelean. Oamenii vârstnici cred cu tărie în puterea rugăciunii, doresc păstrarea limbii, deşi în adâncul sufletului înţeleg, dar nu acceptă efectele modernităţii în viaţa tinerilor care trec uşor peste normele stabilite de strămbuni.

Membrii Adunării Baptiste luptă pentru păstrarea prestigiului bisericii lor care datează din 1921.Gheorghe Ruja vorbeşte despre importanţa botezului, despre relaţiile culturale care s-au stabilit cu biserici din România (Oradea şi Salonta), despre rudeniile pe care le-au descoperit prin biserică prin aceste schimburi culturale, dar cel mai mult despre păstrarea limbii, slujbele oficiindu-se numai în limba română, posibilitatea de a asculta postul Radio Vocea Evangheliei din Oradea, fiind tot în limba română. În pas cu noul, credincioşii sunt atenţi la „ liberalismul" introdus în religia baptistă, dar conştienţi că *„nu religia e importantă, ci să fii în relaţie vie cu Domnul şi pe Cristos să-l ai ca mântuitor personal."* (p. 64). Sunt evidenţiate momente de suiş şi coborâş de-a lungul timpului, este amintit numele pastorului Dumitru Rus din Chitighaz, care timp de patruzeci de ani a dat imbold şi a menţinut vie flacăra Adunării Baptiste.

Credincioşii Adunării Penticostale recunosc sprijinul fraţilor din România. Se remarcă din dialogul intervievaţilor legătura prietenoasă între oameni, fără a ţine cont de religia căreia aparţine fiecare: *„Amu dacă la baptişti este on botez, merem şi noi, ne teamă. Da şi ortodocşii mărg. Apu şi când este evanghelizare, atunci merem la adunare la ostaşi. Cu asta nu facem nimic rău.*" (nană Marişcă, p. 77). Aceeaşi undă de melancolie străbate şi în glasul lui bace Nuţ, mâhnit că oamenii nu mai au tăria credinţei de altădată.

Capitolul al III-lea, *Dragoste fără hotar* aduce experienţa a două familii mixte ... Prima familie intervievată este Iova Mihai (român ortodox din Micherechi) şi Zsoka (maghiară, reformată). A doua familie intervievată este Iuraşoc Vasile (român din România, creştin penticostal) şi Florentina (româncă din Ungaria, creştină penticostală). Cele două familii au convingerea că fiecare comunitate are partea bună. Ambele familii se simt legate sufleteşte de Micherechi, impresionantă aici fiind mărturisirea lui Mihai Iova care a simţit comunitatea alături de familia sa în urma uni grav accident de circulaţie, când oamenii s-au rugat pentru ei în biserică. Munca asiduă, credinţa, limba au fost şi rămân constantele unei iubiri trainice. Vasile Iuraşoc vede în Micherechi o comunitate cu statut special. Uşor nedumerit, mărturiseşte că nu poate învăţa limba maghiară din cauza lipsei de timp, dar şi din cauză că se vorbeşte amestecat: " *Se folosesc multe cuvinte care nu-s nici din maghiară, nici din română., Eu, ca român., mă străduiesc să învăţ un cuvânt şi când l-am învăţat observ că nu se ţine de nici o limbă. Dacă-l spun către un maghiar nu mă înţelege, dacă-l spun în România, de asemenea nu mă înţelege ...*" (p. 93).

Ambele familii privesc diferit viaţa socială, culturală şi spirituală în comunitate, prima familie are avantajul „rădăcinilor" stabile. Chiar dacă soţii aparţin unor etnii diferite, cunosc ambele limbi. Mai mult, se vede că şi statutul profesional le oferă o altă viziune despre integrarea lor în macrofamilia din Micherechi. A doua familie are un uşor dezavantaj atât prin statutul de minoritar al românului din România, dar şi prin statutul profesional care nu permite o integrare mai rapidă şi mai sigură în macrofamilia din Micherechi. Important rămâne idealul omului că va birui în timp opreliştile vieţii:" *Suntem tineri şi trebuie să trecem victorioşi prin viaţă.*" (Vasile Iuraşoc, p. 96).

Capitolul al IV-lea *Oameni şi destine* adună ca într-un buchet nepieritor acele personalităţi care au schimbat destinul comunităţii din Micherechi. Este vorba de povestitorul Vasile Gurzău, familia Netea, soţii Martin, dascălul Gheorghe Dulău şi, în mod fericit, autoarea încheie cartea cu prezentarea copilului Gergo Poiendan, ca semn că la Micherechi viaţa pulsează prin mii şi mii de fire văzute şi nevăzute.

Despre personalitatea povestitorului Vasile Gurzău vorbeşte nepoata sa, Maria Gurzău Czegledi, creionând un portret concis „ *A fost un soţ bun, un tată sever şi pretenţios, un bunic superb, la fel, un povestitor extraordinar, un actor popular, înzestrat cu talent şi un micherechean, un român cu o dezvoltată conştiinţă de*

neam." (p. 105). Vasile Gurzău, înnobilat cu o fantezie creatoare, cu o gestică bogată şi purtătoare de mesaje, povestea în orice împrejurare în graiul bihorean inserând informaţii istorice, istorioare locale. Dincolo de poveste, ştia să lege evenimentele de viaţa satului, dând povestirii un sens etic, dar şi etnic — local. Povestirile sale au fost adunate în volum de profesorul Samuel Domokos În conştiinţa micherechenilor, povestitorul Vasile Gurzău rămâne omul care le-a oferit prin magia cuvântului un nou cod de viaţă, o altă dimensiune privind frumosul, binele, adevărul, modelul spre care puteau să aspire.

Profesorul Gheorghe Netea, instructor de dans şi redactor al revistei „ Jurnalul" continuă poveştile lui Vasile Gurzău, dar de data aceasta prin dans ca activitate de autocunoaştere. Implicarea profesorului Gheorghe Netea în această activitate a fost gestul de mare noblețe sufletească al intelectualului care şi-a pus talentul în mod conştient în slujba satului pentru a scoate la lumină valorile comunităţii sale. Totodată, implicarea sa în viaţa comunităţii a fost o reală oportunitate pentru tinerii dansatori de a ieşi, prin intermediul spectacolelor, din limitele satului în alte localităţi, de a-şi câştiga un anume statut prin premiile obţinute şi de a putea compara ce au acumulat până în prezent fie material, fie spiritual şi ce pot face pentru schimbarea în mai bine. Iată o metodă indirectă de a dinamiza forţele latente ale masei de oameni care dirijată inteligent, străluceşte în timp, creând valori spirituale.

Prin familia profesorului Gheorghe Martin, autoarea aduce în paginile cărţii noblețea dascălilor – apostoli care au măsurat în ani puterea şcolii prin zecile de elevi pe care i-au îndrumat, în prezent intelectuali de marcă ai comunităţii. Dincolo de munca la catedră în diverse instituţii de învăţământ, profesorul Gheorghe Martin a fost contemporan cu mari evenimente culturale din viaţa comunităţii româneşti din Ungaria, acestea fiind: editarea săptămânalului românesc, emisiunile în limba română la radio şi televiziune, iniţierea taberelor de copii şi tineret, colecţionarea materialelor etnografice, turneele culturale şi altele. Doamna Maria Martin, învăţătoare de-o viaţă la Micherechi are bucuria educării acelor copii care în prezent sunt personalităţi marcante nu numai pentru Micherechi, dar şi pentru Ungaria. Dincolo de aceste bucurii, domnia sa vorbeşte despre statutul de minoritar al generaţiei sale, despre rolul pe care intelectualii l-au avut şi-l au în educarea tinerilor de a avea opinii proprii, hotărâte, de a-şi cunoaşte rădăcinile, de a înţelege ce înseamnă a fi român minoritar în Ungaria. Domnul profesor punctează rolul minoritarului, un fel de carte de vizită a micherechenilor: „*E deschis spre toate, nu simte ură faţă de nimeni.*" (p. 121). Nemulţumiri? Da, trecute şi prezente. Cele trecute, în parte, le-au uitat, dar n-au uitat niciodată să fie precauţi. Cele prezente se referă la confuziile care se fac şi acum în diverse medii între românii din Micherechi şi românii din România, populaţia nefiind bine documentată în privinţa minorităţilor din Ungaria. (Gheorghe Martin, p. 119). O altă nemulţumire este legată de mentalitatea unor consăteni care pun mai presus de

toate valorile materiale, lucrând zi — noapte în sere, fără a lua în calcul că viaţa oferă şi alte valori.(Maria Martin, p. 119). În activitatea şcolilor sunt multe de discutat, mai ales în ceea ce priveşte calitatea actului învăţării. Copiii trebuie învăţaţi: *„să fie receptivi la alte culturi, la alte limbi, cum trebuie să tolereze principiile altora"* (Maria Martin, p. 123). Temerile celor doi intelectuali sunt determinate de noile mentalităţile care se strecoară în rândul tinerilor şi cercurile de interese deja prezente care „au rupt" într-un fel sau altul comunitatea.

O altă personalitate a satului intervievată este învăţătorul Gheorghe Dulău, *„dascălul şi inima satului"*, *„conştient că fiecare om e o amprentă unică pe marea filă a istoriei locului."* (p. 127). După o trecere dureroasă în revistă a realităţilor trăite ca minoritar până în 1940 şi chiar după, Gheorghe Dulău se înseninează la gândul că „ *Atât prin munca noastră, cât şi prin cultura noastră ne-am silit să devenim egali cu ceilalţi."* (p. 129). Sunt evocate marile personalităţii ale culturii maghiare care au fost interesate de minoritatea românilor din Micherechi: scriitorul Andor Mihaly interesat de satele depopulate, Varga Gyuri, etnograf, Rabai Miklos care a filmat dansurile tineretului, Maatsz Laszlo a filmat nunta şi jocul cu Turca, coregrafii Timar Sandor şi Nagy Albert, cercetătorul dr. Martin Gyorgy, muzicianul Sarosi Balint. Reînvie în memoria dascălului, prin intermediul întrebărilor pertinente şi mereu iscoditoare ale autoarei, amintirea legată de vizionarea pentru prima dată a unui film mut (1931–1932), amintiri despre războiul mondial şi anexarea Ardealului în 1940*:" Ne-am dus câţiva în hotar să vedem clădirea gărzii de pază a românilor"* (p. 133) cât şi secvenţe legate de împărţirea loturilor de pământ şi a loturilor de casă.

Rămâne neîmpăcat că propunerea cursului de limbă română pentru ungurii stabiliţi în Micherechi prin căsătorie nu a avut ecoul scontat de propunător, curs care ar fi simplificat multe lucruri din viaţa satului. (Şi aceasta s-a văzut şi în interviurile anterioare cu Mihai Iova şi Vasile Iuraşoc care au întâmpinat greutăţi reale în familie cu învăţarea limbii române sau maghiare).

Domnia sa numeşte, caracterizând succint, personalităţile implicate direct în viaţa comunităţii: preotul Nicolae Rocsin (de care se leagă linia căii ferate), notarul Szantay Janos (construcţia primelor trotuare, plantarea viţei – de-vie prin 1870 şi primul „szuret" în 1875), preotul Olah, scriitorul Szabo Pal, dansatorul Gheorghe Nistor, Teodor Covaci, povestitorul Vasile Gurzău, profesorul universitar Domokos Samuel, toţi având merite mari în promovarea culturii din Micherechi. Interviul domniei sale se încheie pesimist *„văd că se pierd frumoasele noastre obiceiuri moştenite de la strămoşi"* (p. 139), deşi nu-şi pierde nici o clipă speranţa în rolul pe care îl are intelectualitatea*: "dar pentru aceasta suntem noi: să facem, să trudim ca totul să fie bine"* (p. 139).

Speranţa vine în concepţia autoarei, prin modalitatea inedită de organizare a materialului, de la Gergo Poiendan, un copil de 12 ani, iubitor de muzică populară iniţiat şi îndrumat de Svetozar Unc de la Cenadul Unguresc, Eva Cosma Frătean

de la Micherechi şi Janos Hajnalka. Participant la diverse concursuri fie în capitală, fie în împrejurimi, copilul mărturiseşte cu dezinvoltura caracteristică vârstei *„Îmi pare că româna îmi vine mai bine pe limbă"* (p. 143). În ciuda vârstei, are puterea de a conştientiza valoarea muzicii pe care o îndrăgeşte, pentru că *„se cântă despre toate sentimentele oamenilor"* (p. 145).

De-a lungul celor 145 de pagini am găsit în părţi egale bucurii şi mari tristeţi, înălţări şi căderi, toleranţă şi intoleranţă, pesimism şi optimism, dar cartea se încheie, în mod fericit, prin capitolul dedicat muzicii:" *Muzica populară a fost frumoasă, este frumoasă şi va fi frumoasă şi mâine*". Şi dacă reţinem faptul că Gergo Poiendan cântă în limba română *că aşa-i vine mai bine*, atunci putem spune, în loc de concluzie, că graiul bihorean vorbit la Micherechi a fost, este şi va fi frumos.

Cartea de faţă mi-a oferit o excursie frumoasă, de neuitat, emoţionantă . Dacă aş fi regizor aş găsi probabil ideea unui film documentar, dacă aş fi scriitoare aş găsi firul narativ potrivit pentru un roman, dar cum *nu sunt nimic din ce-aş fi vrut să fiu*, mă mulţumesc doar cu statutul unui simplu cititor atent.

Dincolo de subiectul inedit al cărţii, autoarea a îmbinat în mod armonios aspecte ale vieţii edilitar – gospodăreşti cu viaţa religioasă, culturală.. Un rol benefic l-a avut aportul intelectualilor în conturarea personalităţii comunităţii româneşti din Ungaria. Se desprinde în mod distinct portretul moral al comunităţii caracterizat în mod direct de personajele intervievate şi indirect prin fapte, gânduri, relaţia cu cei din jur, limbaj caracteristic, vestimentaţie, mod de viaţă, situaţiile limită la care comunitatea a fost supusă de-a lungul timpului.

Metoda interviului dă dinamism acţiunii, autenticitate şi credibilitate prin mărturia directă a intervievaţilor care prezintă, în marea majoritate, fapte trăite şi mai puţin auzite.

Consider că ar fi fost util şi binevenit un *dicţionar explicativ,* întrucât pentru un alt cititor decât cel ardelean, lectura devine pe alocuri greoaie, de multe ori nu reiese din context mesajul transmis. De asemenea, s-ar fi cuvenit un *Indice de localităţi* şi un *Indice al intervievaţilor* (cu referire la localitate, profesie, vârstă).

Limbajul predominant folosit este graiul bihorean, alternând cu limba literară. Întrebările autoarei vizează jurnalistul experimentat dublat de dascălul avizat, ceea ce conferă cărţii un stil şi o lectură, în bună parte, agreabilă. Transpare din rândurile cărţii sensibilitatea autoarei, ceea ce dă pe alocuri subiectivism.

Cititorul obişnuit are un bun reper de cunoaştere a comunităţii din Micherechi, iar cititorul avizat găseşte în paginile cărţii uşi deschise pentru alte teme de cercetare, precum meşteşugurile, vestimentaţia, antropologia alimentaţiei, toleranţa, prejudecăţile, instituţiile statului şi altele.

Intenţia lăudabilă a autoarei este de a continua interviurile prin al doilea volum cu implicarea *„artiştilor, oamenilor de cultură, consilieri la instituţii pe ţară, ziarişti, medici, oameni de afaceri – care trăiesc împrăştiaţi prin ţară şi peste*

hotare" (p. 12). Volumul preconizat înseamnă o muncă titanică, dar totodată un dar neprețuit pentru comunitatea românilor din Micherechi pe care, cu siguranță, Ana Radici Repisky îl va duce cu aceeaşi responsabilitate la bun sfârşit.

Elena Munteanu

G. Gruiță, *Moda lingvistică 2007. Norma, uzul și abuzul*, Ed. Paralela 45, Pitești, 2006

Drd. Nicu Stejerean
Universitatea Babeș-Bolyai Cluj

Ne-am obișnuit deja ca, la intervale relativ regulate, profesorul Gligor Gruiță să ne mai ofere câte un reper în ceea ce privește norma lingvistică a limbii române contemporane și, de fiecare dată, o face cu aceeași acribie, cu o siguranță aproape deconcertantă și cu un umor, din păcate, destul de rar întâlnit în cadrul acestei „bresle" a lingviștilor, uneori atât de congestionată, mai ales când vine vorba de „înfierarea" nelegiuiților și a ignoranților care dovedesc o crasă desconsiderare a limbii române.

Chiar și numai datorită bonomiei și tonului „relaxat" cu care profesorul Gruiță abordează anumite aspecte lingvistice (dintre care unele nu se lasă „normate" prea ușor), oferind recomandări ce au în vedere, pe de o parte, uzul limbii, dominat de tendința spre o simplificare a sistemului, o simplificare ce are ca deziderat, de cele mai multe ori, obținerea unei concizii în exprimare (acest aspect nu este de condamnat întotdeauna, după cum remarcă și autorul), dar și norma, menită să păstreze caracterul unitar al unei limbi, atât cât reușește, recenta lucrare a domniei sale ar trebui apreciată, mai ales pe fondul acestei dispute, de multe ori una hilară, dintre "legiuitorii" în ale limbii și „blasfemiatorii" din rândurile vorbitorilor neinstruiți sau chiar din ale celor răuvoitori, care fac eforturi pentru a-și impune „inovațiile", menite să submineze prerogativele normative a lingviștilor.

Dar, desigur, lucrarea profesorului Gruiță nu se reduce la tonalitatea jovială. Folosind o metaforă „asortată" cu titlul lucrării, putem spune că această tonalitate, decongestionată de umorul subtil cu care autorul își însoțește comentariile, reprezintă doar o „haină", sub care se află, în fond, un spirit de observație mereu lucid, a cărui pertinență analitică este conferită de o cunoaștere a limbii române asupra căreia nu insistăm, dat fiind faptul că autorul este o autoritate în domeniu.

Asemeni celorlalte lucrări ale domniei sale, și aceasta este una de referință în domeniul normei limbii române și, din păcate, există prea puține astfel de lucrări normative însoțite de explicații, de argumentări pro sau contra unei variante, dar și de exemplificări (și în ceea ce privește această lucrare, setul de exemple este impresionant) care să probeze autenticitatea fenomenelor discutate. Simpla inventariere a termenilor aflați în variație, însoțită, de cele mai multe ori, de o prezentare la fel de laconică, nu ne este înotdeauna de ajutor atunci când încercăm să ne edificăm în privința vreunei forme lingvistice „dilematice".

Gramatica normativă pe care o practică și pe care o promovează profesorul Gligor Gruiță ni se pare cea firească și, în mod sigur, cea mai benefică pentru cei

care vor să găsească, pe lângă recomandări în folosirea sau evitarea unei forme lingvistice, şi explicaţii în baza cărora este de preferat o formă în detrimentul alteia.

Fără îndoială că şi existenţa unor lucrări cu caracter lexicografic, a unor dicţionare ortografice sau a unor îndreptare de acelaşi profil, este imperios necesară pentru statuarea normei şi există astfel de lucrări, dar, pe lângă acestea, sunt necesare şi abordări ale fenomenelor care să „evite" rigiditatea lexicografică, fără a-şi pierde prin aceasta rigoarea ştiinţifică.

Prin faptul că profesorul Gligor Gruiţă operează cu un principiu de analiză normativă exhaustivă şi în cadrul aceste lucrări (de fapt, toate lucrările şi articolele de gramatică normativă ale domniei sale urmează acest model triadic de analiză), în sensul că demersul deductiv urmează trei paşi esenţiali: înregistrarea fenomenului (aspect ce ţine de un demers sociolingvistic), analiza acestuia (nivel la care se „caută" identitatea formei în litigiu în cadrul sistemului limbii, atât în sincronie, cât şi în diacronie) şi recomandarea formei optime (doar la acest nivel, se intră pe „teritoriul" gramaticii normative), ţinându-se cont de normă, dar şi de uz, şi această recentă lucrare trebuie inclusă printre cele mai complexe instrumente de lucru din câmpul gramaticii normative a limbii române actuale.

Înainte de a trece la prezentarea propriu-zisă a conţinutului acestei lucrări, vom face observaţia că *Moda lingvistică 2007* nu este doar o carte de gramatică, ci şi o analiză subtilă a moravurilor societăţii româneşti din această perioadă a preaderării la atât de râvnita Uniune Europeană.

După cum remarcă autorul, în România de azi, spectacolul mediatic (ale cărui reverberaţii se regăsesc aproape la toate nivelurile sociale) este parcă mai gustat ca niciodată şi, cum tot acest spectacol trebuie să se clădească pe „interpretări" ale unor „actanţi"(unul din termenii intraţi în colimatorul autorului!), iar interpretările presupun joc de scenă, care la rândul său necesită folosirea limbajului, grija pentru o exprimare corectă, dar, în acelaşi timp, „ la modă", a devenit un fel de deziderat naţional.

De la limba de lemn promovată de sistemul politic de tristă amintire, am trecut la eterogenitatea lingvistică a democraţiei, dar şi aici, ca şi în viaţa de zi cu zi, trecerea n-a fost una treptată şi firească, ci una urmând principiul asimilării cantitative, iar nu pe cel al unei asimilări calitative, creându-se, astfel, un climat social, politic, dar şi unul lingvistic, predispuse la inadvertenţe, erori flagrante şi chiar la impostură.

Dar toate limbile, nu doar româna, sunt într-o continuă fluctuaţie, după cum se ştie atât de bine, iar cele mai vizibile transformări sunt cele care privesc lexicul.

Astfel se explică apariţia unor cuvinte noi în limba română, majoritatea împrumutate din limbile de circulaţie internaţională şi intrate pe diverse filiere, precum şi ieşirea la rampă a unor cuvinte existente deja în limba română, care au avut însă o circulaţie restrânsă până nu demult, pe acestea din urmă, autorul

incluzându-le în categoria „cuvintelor promovate". Regăsim în această categorie termeni precum: „impact", „segment", „semnal", „test" etc., menționându-se că, sub influența tiranică a modei, unii din aceştia sunt folosiți în exces şi chiar inadecvat.

Există însă şi „cuvinte altoite", adică termeni care, până la un moment dat, au funcționat cu un anumit sens, şi care, mai nou, „migrează", datorită influenței unor termeni similari din alte limbi, spre semnificații mai mult sau mai puțin apropiate de cele inițiale. Astfel se întâmplă cu „interviu", care inițial avea sensul de convorbire dintre un intervievator, de regulă, un jurnalist, şi un intervievat, de regulă, o personalitate politică, culturală etc., în timp ce azi, sub influența termenului „interview", din limba engleză, este folosit tot mai mult cu sensul de „întîlnire în vederea angajării". Chiar examenul de admitere la unele facultății, presupune un astfel de „interviu".

Tot în această categorie a „cuvintelor altoite" intră şi „a realiza", cu sensul recent de „a-şi da seama, a conştientiza"; „a nominaliza" cu sensul de „a propune", şi nu doar cu sensul, mult prea simplu, de acum, de „a numi"; „a determina", mai ales, folosit adjectival, „determinat", „determinată" etc., cu sensul nou de „hotărât, neclintit" etc.

O subliniere semnificativă este şi cea pe care o face autorul în privința utilizării improprii a cuvântului „sintagmă" (termen din metalimbajul gramaticii, mai precis din cel al sintaxei, desemnând o „îmbinare de cuvinte -de regulă două- care alcătuiesc o unitate mai mare ca partea de propoziție, dar mai mică decât propoziția"), de multe ori folosit cu sensul mult prea general de „formulare" aceasta însemnând fie o frază, fie o propoziție sau chiar un cuvânt.

De asemenea, ni se atrage atenția asupra naşterii, una neînregistrată încă în registrul lingvistic oficial, a unui termen „emblematic" pentru această perioadă a convulsiilor sociale şi politice, şi anume cuvântul „amărăştean", utilizat, cu precădere, în exprimări ironice sau autoironice. Probabil că datorită acestei conotații persiflante, termenul nu a intrat încă în dicționare, pe lângă faptul că este totuşi încă un cuvânt „în faşă".

În ceea ce priveşte „metafora sportivă", autorul este extrem de generos cu exemplificările, arătând prin aceasta faptul că terminologia sportivă şi, cu precădere, cea fotbalistică, devine din ce în ce mai familiară pentru vorbitorii de la toate nivelurile ierarhiei sociale şi, astfel, din ce în ce mai „tentantă".

O altă subliniere pe care profesorul Gruiță o face de ceva vreme chiar cu insistență şi pe care o reia şi în această lucrare, dar, cel puțin deocamdată, fără prea mult succes, este cea privitoare la ordinea scrierii, evident, şi a pronunțării, termenilor din cadrul numelui de persoană: prenume — nume (varianta susținută şi de autor) sau nume — prenume (varianta agreată în grafiile administrative şi, prin extrapolare, în cele oficiale)?

Azi, din păcate, predomină varianta din urmă (inclusiv în contexte lingvistice neoficiale!), mai ales, datorită coerciţiilor impuse de clişeele stilului administrativ, deşi ordinea specifică limbii române este prima, adică prenume (de aceea se numeşte prenume, pentru că stă în faţa numelui!) şi nume(doar în câteva limbi, printre care maghiara, turca, japoneza, ordinea este nume — prenume, dar româna nu intră în această categorie, fiind o limbă romanică, or în cadrul acestei familii de limbi, ordinea este prenume — nume, aşa cum ar trebui să fie şi în limba română).

Această anomalie a devenit atât de uzuală încât până şi persoanele instruite, inclusiv profesori de limba română, o aplică fără nicio rezervă.

Este extrem de interesant şi parcursul pronumelui „dânsul" de la statutul de pronume personal, la acela de pronume al politeţii, precum şi dilematica folosire a formelor de feminin sau masculin[1] în cazul unor substantive ce denumesc profesii, funcţii sau demnităţi pubice: *avocat/ avocată*, *poet/poetă*, *deputat/deputată*, *ministru/ministreasă* etc., autorul oferind şi în aceste cazuri explicaţii şi recomandări dintre cele mai lămuritoare.

Sigur că noi am amintit aici o mică parte a subiectelor abordate de autor şi am făcut-o succint, însă lucrarea este extrem de densă, fără ca acest fapt să o transforme într-o expunere abstractă a unor savantlîcuri gramaticale, ba, dimpotrivă, umorul urban al autorului făcând lectura cât se poate de reconfortantă (fără a-şi pierde prin aceasta caracterul instructiv) chiar şi pentru cei care nu sunt lingvişti de profesie.

Lucrarea profesorului Gruiţă are, fără doar şi poate, nu doar o valoare lingvistică. Acestă carte ne arată că mentalitarul, gradul de instruire, capacitatea de a raţiona coerent, modele culturale, curentele politice, pasiunile sportive şi multe alte aspecte din viaţa unui popor aflat la un anumit moment al fiinţării sale pot fi evaluate pornind de la o analizare atentă a uzului lingvistic ce caracterizează respectiva perioadă. În această privinţă, *Moda lingvistică 2007* ni se dezvăluie şi ca o meditaţie, una uşor melancolică, a autorului, ce vizează România acestei nesfârşite perioade de tranziţie şi care porneşte chiar de la aspecte, unele normale, altele stridente şi alarmante, ale uzului limbii române actuale.

Mai ales că în DOOM, ed. 2005, sunt înregistrate atât formele de masculin, cât şi cele de feminin, deşi unele din formele de feminin nu sunt folosite decât foarte rar, cum este cazul lui „ministreasă"(probabil încă perceput ca minimalizator, datorită sufixului „— easă", un sufix ataşat, mai ales, unor nume de meserii de la baza piramidei sociale, după cum ne atrage atenţia autorul) sau cel al lui „deputată", „poetesă", „ sculptoriţă" etc.

Integrarea ca o nuntă şi cafteala politică. O analiză a metaforei în presa scrisă

Drd. Ioana Sonea
Universitatea Babeş-Bolyai. Cluj

Motto: *Metaphors can kill*
George Lakoff

0. Introducere

Titlul acestui articol poate fi considerat, pe bună dreptate, uşor neobişnuit şi, de aceea, considerăm că sunt necesare câteva precizări pentru a explica cititorului de ce alegerea făcută de autoare este justificată şi nu reprezintă doar un mijloc de captare a atenţiei (metodă utilizată eficient, de altfel, în textele la care ne vom referi mai târziu). Începem prin a ne delimita domeniul: perspectiva pe care o preferăm în analiza fragmentelor de discurs selectate este cea a lingvisticii cognitive americane, mai precis, pornind de la câteva lucrări ale unor cercetători americani ca George Lakoff, Mark Johnson, Gilles Fauconnier sau Mark Turner. Corpusul pe care vom aplica analiza este alcătuit din fragmente alese din câteva editoriale apărute în anul 2006 în cotidianul Gândul, având ca autori pe Cristian Tudor Popescu şi pe Adrian Ursu. Sunt lesne de ghicit motivele care ne-au determinat să ne oprim tocmai asupra acestor editoriale: dincolo de celebritatea autorilor, tipul de discurs (atât scris cât şi oral) practicat de cei doi este unul cu totul original, care a stârnit mereu reacţii aprinse atât în rândul „personajelor" care le populează textele, cât şi în rândul cititorilor. Revenind la titlu, ar mai fi utilă următoarea precizare: cuvântul *metaforă* trebuie citit *concept metaforic*. Nu înţelegem prin metaforă un procedeu pur retoric, o caracteristică a limbii, tratată de multe ori ca *excepţie* de la regulă, *anomalie*. Potrivit lui Lakoff „sistemul nostru conceptual, în termenii căruia gândim şi acţionăm, este fundamental metaforic (...), iar dacă această afirmaţie este adevărată, atunci felul în care înţelegem realitatea din jur şi felul în care ne raportăm la ea poate fi strâns legat de *metaforă*" (Lakoff 1984: 3). Dovada că metafora este prezentă în însăşi viziunea pe care o avem asupra realităţii ar fi faptul că este de multe ori greu de identificat. Graniţa dintre ceea ce considerăm discurs literal sau discurs figurat se şterge.

„Gestul conservatorilor a fost, de altfel, prima lor dovadă de consecvenţă: de ani buni, PUR / PC şi-a construit existenţa politică în jurul crizelor. Crize pe care le salva, cică, alăturându-se în momente-cheie câte unei combinaţii câştigătoare a Puterii, şi crize pe care le provoca în speranţa că pe urmă tot de el va fi nevoie pentru a le stinge. Tactica asta a pompierului-piroman i-a adus, până acum,

foloase cuantificate cel mai adesea în beneficii pentru biznisul firmelor lui Voiculescu şi ale locotenenţilor săi". Pe lângă metafore mai uşor de identificat („pompierul-piroman" sau „locotenenţii" lui Voiculescu) se mai strecoară şi altele, pe care cititorul le clasifică drept „exprimare literală": „PUR / PC şi-a *construit* existenţa politică în jurul crizelor" sau „crize pe care le provoca în speranţa că pe urmă tot de el va fi nevoie pentru a le *stinge*". Esenţa metaforei, spune Lakoff în *Metaphors we live by*, este de a înţelege şi a te raporta la un lucru în termenii altuia (Lakoff 1984: 3). În cazul metaforei primare, este vorba despre asocierea dintre o judecată de tip subiectiv şi o experienţă senzorială (de exemplu, expresia *o primire călduroasă* se poate explica prin asocierea căldurii cu o stare de bine, de siguranţă). Revenind la exemplele noastre, implicarea în situaţii de criză sau conflict este asociată cu apropierea focului, reprezentând un pericol ce trebuie înlăturat, evitat, *stins*. Metaforele primare sunt *atomi* în cadrul metaforelor complexe, *moleculare* (Grady apud Lakoff 1999: 46).

Ne vom folosi şi de teoria spaţiilor mentale propusă de Fauconnier şi Turner: între două sau mai multe domenii conceptuale distincte, între două sau mai multe spaţii mentale, se stabilesc diverse legături, dar identificarea elementelor comune celor două spaţii (spaţiul-sursă şi spaţiul-ţintă) nu este suficientă pentru a explica în totalitate procesul de asociere care are loc. Ceea ce susţin Fauconnier şi Turner este că există un al treilea domeniu, în care sunt proiectate structuri aparţinând celor două spaţii. În cazul nostru, în primul spaţiu mental, un grup de persoane acţionează împreună pentru a atinge un scop comun: realizarea unei *cariere* politice. În spaţiul-sursă, o persoană / un grup de persoane *construiesc* o clădire. În domeniul al treilea, un spaţiu *amestecat*, cele două lumi se suprapun: PC este perceput ca un individ care *construieşte* efectiv o *carieră*, care are sau nu o *fundaţie trainică* sau care se poate *dărâma*. Membrii mai marcanţi au *pus piatra de temelie* a partidului şi sunt consideraţi *stâlpi de susţinere*, în vreme ce alţii contribuie la *năruirea* lui. Unora li se cere să *pună umărul la treabă*.

1. „România e un stat-femeie"

Conceptele metaforice, dar şi expresiile metaforice corespunzătoare se organizează în sisteme coerente. Într-o scrisoare deschisă din 1991, intitulată *Metaphor and War. The Metaphor System Used to Justify War in the Gulf*, George Lakoff descrie un astfel de sistem: *statul-individ*. O ţară este percepută ca o persoană, angajată în *relaţii sociale* în cadrul *comunităţii* globale. Teritoriul pe care îl deţine este *acasă*. Are *vecini*, *prieteni* şi *duşmani*. Statele sunt privite ca având anumite calităţi inerente: sunt fie *agresive*, fie *liniştite*, *responsabile* sau *iresponsabile*, mai *harnice* sau mai puţin harnice. Bunăstarea înseamnă bogăţie, iar bunăstarea generală a statului este asigurată de o economie *sănătoasă* (Lakoff 1991).

Aceeaşi metaforă, a statului-individ, este prezentă şi în textele celor doi jurnalişti de la Gândul, dar, dacă în textul lui Lakoff statul este în general per-

ceput ca un individ de sex masculin, agresiv, erou salvator, pentru Cristian Tudor Popescu „România e un stat-femeie".

„Am o propunere: mai întâi s-o numim simplu Ziua României, fără Națională, așa ca Ziua Andreei sau Ziua Mariei, căci România e un *stat-femeie*. Să căutăm cea mai goală de trecut zi din an a României. Și pe aceea s-o hotărâm Ziua României. Să zicem 27 iulie. O zi a *României Vii*."

În jurul acestei metafore se construiește o întreagă lume care funcționează după reguli proprii: România este o *fecioară*, pe care cavaleri în armură luptă „ca să n-o lase în ghearele invadatorilor". Intrarea în Uniunea Europeană este o veritabilă nuntă în care, din păcate, *mireasa* nu a reușit să-și păstreze nepătată reputația ba, mai mult, devine „prima la prostituție politică". „Ideea că România trebuie să se curețe în câteva luni de toate blenoragiile, sifilisurile și SIDA comunismului, ca să se prezinte ca o fecioară, dalbă mioară, în fața virtuosului flăcău Bruxel, mi se pare încă un cășunism din lungul șir postdecembrist. Cu atât mai mult cu cât Bruxel nu i-a cerut nici Wassermannul ..."

spațiu-sursă	*spațiu-țintă*	*spațiu-suprapus*
fecioara pângărită vindecare nunta flăcăul virtuos	România coruptă reformare integrare Bruxel	fecioara / România pângărită / coruptă vindecare / reformare nuntă / integrare mire / Bruxel

Spațiul-sursă și spațiul-țintă sunt scene pe care evoluează diverse personaje, după câte un scenariu propriu. Cel de-al treilea spațiu, cel nou creat, nu reunește doar elementele comune celor două, ci asistăm la o suprapunere a două lumi diferite și la apariția unui alt scenariu care poate evolua în direcții uneori neașteptate și care poate include elemente complet noi. Se pot face inferențe care nu provin nici din sursă, nici din spațiu-țintă, ci sunt construite în spațiul-suprapus și sunt apoi reproiectate în spațiul-țintă, pentru a-l modifica substanțial.

O calitate importantă a metaforei (mai ales pentru creatorii de discurs persuasiv) este capacitatea acesteia de a evidenția anumite trasaturi ale unui obiect *în detrimentul altora care rămân în umbră*. A-ți privi țara ca pe un *individ* corupt, plin de păcate, și nu ca pe o *colectivitate* din care faci parte prezintă avantaje evidente: din actor devii spectator și, adesea, un critic exigent și neiertător.

2. Boli diverse

În cadrul aceluiaşi sistem (statul-individ) metafora *sănătăţii economice* are un impact puternic asupra receptorului, poate pentru că la baza metaforelor complexe stă metafora primară, prin care starea de rău fizic este asociată cu precaritatea materială. Pe de altă parte, drumul parcurs de la experienţa senzorială la judecata subiectivă este refăcut în sens invers de cititor, metafora inovatoare stârnind reacţii de natură fizică; imaginile create au o reală forţă persuasivă.

„Mai lăsaţi sfătoşenia asta sibilinică de mari *doftori* aflaţi *la căpătâiul* unei Românii băgate *în comă* de corupţie şi scoateţi-vă bârnele din ochi. (...) Prin urmare, dragi fraţi mai mari europeni, nu sunteţi voi *medicii* şi noi *pacienţii*, suferim cu toţii de aceeaşi *boală* urâtă şi perfidă care ni s-a suit la cap, unii în *rezerve* de lux, alţii în *saloane* mizere, cu aer de *morgă*. Ar fi mai bine să vă scoateţi *halatele imaculate*, să vă lăsaţi *plăgile* la vedere, cum sunt şi ale noastre, şi să încercăm să ne *vindecăm* împreună." Şi acest tip de metaforă reuşeşte să oculteze aspecte importante ale problemei puse în discuţie. Starea economică sau politică e privită ca o *boală*, care are nevoie de *tratament* şi *doctori*, altfel spus, de un agent exterior, *vindecarea* vine, de fiecare dată, din afară, iar *bolnavul* rămâne adesea pasiv. Discursul construit în jurul acestei metafore determină un anumit tip de tipare comportamentale. În lumea creată, receptorul nu joacă nici un rol, este din nou un *spectator* fără vreo vină sau responsabilitate. În textul analizat, însă, acest scenariu este răsturnat pe neaşteptate: *doctorul* în *halat imaculat* se dovedeşte a fi la fel de *plin de plăgi* ca *pacientul*, iar autorul propune ca procesul de vindecare perceput în general ca o activitate unilaterală, care se desfăşoară pe o singură direcţie să se bazeze pe acţiunile comune şi reciproce ale celor care devin acum şi *pacienţi* şi *doctori*, şi *vindecaţi* şi *vindecători* în acelaşi timp. Aceste inferenţe sunt proiectate asupra scenariului iniţial din domeniul-ţintă, urmărind să influenţeze evoluţia acestuia.

Metafora bolii în viaţa economică şi politică a României apare nu doar când se discută despre starea generală a ţării, ci şi de despre elemente particulare, cum ar fi situaţia în care se găseşte un partid la un moment dat: Adian Ursu vorbeşte în editorialul intitulat *PSD, un partid bolnav de nervi* de o „bază nesănătoasă" care i-ar uni pe membrii acestei grupări politice, iar C.T. Popescu, în *Politic şi paralitic*, vorbeşte despre PNL ca despre un personaj decăzut, aflat *pe patul de moarte*: „Acum *cârja* stolojană, cu braţ cu tot, a luat-o singură la picior lăsând în urmă adevăratul PNL: *un corpuşor alburiu*, purificat *ţipător* şi *paralitic*. Numai un program naţional pentru ajutorarea partidelor multiplu *handicapate* l-ar mai putea salva de la *extincţie*."

3. „Cafteala politică"

Viaţa politică românească este un adevărat *câmp de bătălie* pentru cei care participă activ la ea. Metaforele inovatoare cu ajutorul cărora se ilustrează această

stare de fapte au la bază, în fond, felul în care ne raportăm la ceea ce înseamnă discuție în contradictoriu. Cearta, spun Lakoff și Johnson, este război sau luptă fizică, în care uneori *pierzi*, alteori *câștigi*, în care poți *ataca* sau poți fi *atacat*, în care replicile merg direct la *țintă*, în care te poți *apăra* sau poți construi *strategii* pentru a-ți *învinge adversarul*, poți *pierde* sau *câștiga teren*. Cei doi propun următorul exercițiu de imaginație: „Încercați să vă imaginați o cultură în care discuția în contradictoriu, cearta, nu este privită în termenii unui război, în care fie pierzi, fie câștigi. Imaginați-vă o cultură în care cearta ar fi privită ca un dans în care participanții au ca singur scop să-și coordoneze mișcările, pentru ca evoluția lor să fie una plăcută din punct de vedere estetic. Într-o astfel de cultură oamenii ar înțelege discuțiile în contradictoriu cu totul altfel, s-ar raporta diferit la ele și ar acționa cu totul altfel." (Lakoff 1984: 5)

Cultura din care facem parte este cum nu se poate mai departe de acest fel de a înțelege lucrurile. În universul celor doi jurnaliști „premierul si președintele României, oameni la 50 și ceva de ani, nu-și vorbesc și *se faultează* ca în curtea școlii", iar „soarta României depinde *de un cap în gură* în *încăierarea* liberalo-pedistă". Editorialul lui C.T. Popescu din 30 iunie 2006 este intitulat elocvent *Capul statului, capul guvernului și capul în gură*. În politică „fiecare nou venit în prim plan își *lichidează* predecesorul", izbucnesc, uneori, „războaie" între partide, totul într-o atmosferă de „cafteală politico-mediatică". Un exemplu de „război fratricid" este cel dintre PNL și gruparea Stolojan. „Acum, gruparea Stolojan se pregătește de un război de gherilă lung și costisitor pentru imaginea PNL". „Dialogul dintre *tabere*, care ar fi trebuit sa se transforme in negociere, pare imposibil de restabilit", iar premierul „s-a refugiat după fortificații".

Prin urmare, conceptul în sine este structurat metaforic, iar felul în care acționăm sau ne referim la el cu ajutorul limbajului, de asemenea.

4. Concluzii

Exemple sunt, evident nenumărate. Considerăm că tipul de analiză propus de lingvistica cognitivă este interesant, în special când este aplicat discursului de tip persuasiv. Cu ajutorul metaforei se acționează asupra felului în care înțelegem realitatea din jur și chiar asupra felului în care reacționăm sau ne comportăm într-o situație dată. Metafora este importantă în discursul din sfera publică pentru că ne poate influența în mod direct viețile. Metaforele din discursul politic pot ascunde eficient aspecte ale realității, iar acceptarea lor necondiționată este periculoasă, de aceea, decriptarea și analiza lor are și o justificare de natură etică. Universul creat este unul care funcționează după legi proprii, întocmai ca o lume ficțională, iar tendința receptorului este de a se raporta la ea ca la o lume ficțională, ignorând faptul că, în realitate, propria-i existență este influențată de acțiunile celor care sunt percepuți ca personaje într-o piesă de teatru.

Bibliografie

Fauconnier, Giles, Turner, Mark, 1998, *Conceptual Integration Networks* in "Cognitive Science", vol. 22 (2), pp. 133–184.

Lakoff, George, 1987, *Women, Fire and Dangerous Things*. What Categories Reveal about the Mind, The University of Chicago Press, Chicago and London.

Lakoff, George, Johnson, Mark, 1984, *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, Chicago and London.

Lakoff, George, 1999, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Basic Books.

Popescu, Cristian-Tudor, *Ziua României vii* în „Gândul", 1 decembrie, 2006, p. 1.

Popescu, Cristian-Tudor, *Ziua României vii* în „Gândul", 1 decembrie, 2006, p. 1.

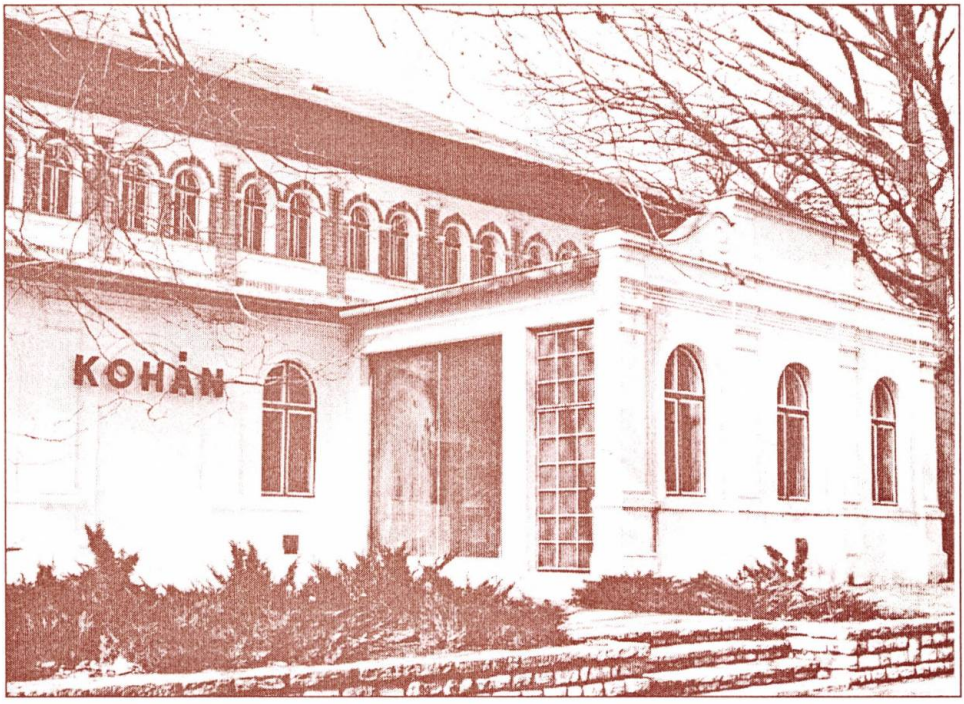
Popescu, Cristian-Tudor, *Prea târziu şi prea devreme* în „Gândul", 23 august, 2006, p.1.

Popescu, Cristian-Tudor, *Integrarea în boala comună* în „Gândul", 1 noiembrie, 2005, p.1.

Popescu, Cristian-Tudor, *Capul statului, capul guvernului si capul in gura* în „Gândul", 30 iunie, 2006, p.1.

Ursu, Adrian, *Căpuşarea PNL* în „Gândul", 22 noiembrie, 2006, p.1.

Ursu, Adrian, *PSD, un partid bolnav de nervi* în „Gândul", 17 octombrie, 2005, p.1.



Muzeul Cohan, Jula

Gheorghe Cohan (1910–1966)